ELEMENTI

DI

LOGICA E METAFISICA

SECONDO I PROGRAMMI GOVERNATIVI

AD USO

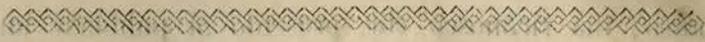
DELLE SCUOLE SECONDARIE

PER

LEONARDO SCIORATI

GENOVA

CO' TIPI DEL R. I. DE' SORDO-MUTI

1861

PREFAZIONE

Nel mandare alle stampe questo mio lavoro, ho pensato soltanto a provvedere i miei allievi di un testo che non mi costringa a cangiare in iscuola di polemica quella che dev' essere d' insegnamento della Logica e della Metafisica.

La filosofia che mi propongo d' insegnare è la filosofia cristiana, la quale riconosce per suo primo padre S. Agostino, e per suo apostolo ai nostri tempi Vincenzo Gioberti. S. Agostino è chiamato da Gioberti il più grande tra i filosofi cristiani, e da un illustre autore recente [1] è salutato col nome di Filosofo per antonomasia, e Vincenzo Gioberti è incontrastabilmente il più grande tra i moderni filosofi. Io seguo le dottrine di questi grandi quanto

(1) Il P. D. Gaetano Milone Barnabita.

posso, ma riconosco che presento al pubblico un saggio troppo meschino di tanta sapienza, e che il mio lavoro non è compiuto, anche perchè gli manca il *limae labor et mora* di Orazio. Le circostanze mi costringono ad appigliarmi a questo partito; e se il benignissimo Iddio mi conceda vita e comodità di studj ho già divisato una riforma del presente mio lavoro, e di quello che ho dato alla luce nel 1857 (1): e nel frattempo mi rivolgerò al lettore colle parole di Ovidio

Da veniam scriptis, quorum non gloria nobis
Causa, sed utilitas, officiumque fuit (2).

Nel presente trattato, come già nell' altro, seguo l'ordine tracciato dai Programmi governativi, affinchè i giovani studenti abbiano in esso una guida sicura per prepararsi agli esami di licenza liceale e di ammissione all' Università, la qual cosa se toglie alcun che dell' apparente euritmia di simili opere, nulla danneggia la connessione e l' organismo delle dottrine, e questo solo importa veramente.

Genova, addì 19 novembre 1861.

LEONARDO SCIORATI
Prof. di Filosof. nel R. Liceo di Genova

(1) Elementi di Etica.
(2) Ex Ponto. Lib. III, Ep. IX.

LOGICA

—

I.

1. Il vocabolo *logica* è derivato dal greco λόγος che vale *verbo*, *discorso* e *ragione*, onde giusta la etimologia della parola la logica dee dirsi l' arte e la scienza del discorso e del ragionare. E poichè il discorso o il ragionamento devono essere indirizzati alla ricerca o all' esposizione della verità, la logica può rettamente definirsi per la « scienza che ha per oggetto la ricerca e l' insegnamento della verità ». Non tutti i filosofi però la definiscono in questa maniera: pel Galuppi è la scienza del pensiero e del raziocinio umano; altri la definiscono per la scienza che insegna come si debba formare e come si debba esprimere la scienza; altri più brevemente per la scienza del vero.

2. Qualunque definizione si adotti della logica, egli è manifesto che essa ha per oggetto la verità in relazione a quelle tra le facoltà umane che si esercitano intorno alla verità medesima, e di qui deriva che uffizio della logica sia lo studiare gli atti di tali facoltà e la loro efficacia a metter la mente in possesso del vero.

3. La logica si può considerare come arte e come scienza: come arte è un complesso di regole che guidano la mente nel suo ragionare; come scienza assegna le ragioni di queste regole e dimostra che la mente osservandole perviene alla verità. L' arte logica pratica è naturale proprietà di tutte le menti e in virtù di essa tutti gli uomini ragionano rettamente di tutto quello che s' appartiene al senso comune. Questa, che si potrebbe chiamare arte logica naturale, diviene scienza per la mente che giunge a scoprire le ragioni delle regole seguite dalla mente che ragiona naturalmente e a compierle, estendendole ad ogni maniera di ragionamento.

4. La logica è necessaria alle altre scienze tutte, e senza di essa nessuna scienza è possibile, onde a ragione fu detta la condizione e la chiave di tutte le scienze, la leva degli ingegni, e da S. Agostino scienza delle arti e delle scienze, aperta la quale si schiudono le altre, chiusa si chiudono, giacchè insegna ad imparare e che cosa sia e che valga la ragione. L' arte logica naturale, la quale accompagna mai sempre lo sviluppo dell' umana natura, può bastare ad una vita semplicissima e contenuta dentro la cerchia dei bisogni strettamente naturali; alla vita molteplice e svariatissima degli uomini, quali ora vivono sulla faccia della terra nelle complicatissime società più o meno civili richiedesi la logica artificiale, vale a dire la logica come scienza ed arte scientifica propriamente detta; giacchè in queste solo si ha il mezzo necessario a condurre la mente umana a quel grado di sviluppo, che risponde allo stato attuale di svolgimento dell' umana natura, che va attuando man mano il dominio che le è stato concesso dal Creatore sopra il pianeta che le fu dato ad abitare e a padroneggiare, la qual cosa non le sarebbe possibile di condurre ad effetto, se non acquistasse prima d' ogni altra la superiorità mentale.

5. La logica si divide in generale e speciale: quella ricerca e assegna le regole del ragionamento in generale, le quali perciò debbono osservarsi nel trattare qualsiasi argomento e nella formazione di qualsivoglia scienza; questa porge i principj e le regole particolari di ciascuna scienza, ed è il risultato dell'applicazione dei precetti della logica generale alle varie discipline. Noi ci occupiamo soltanto della prima.

6. Da ciò che abbiamo detto (2) dell'oggetto e degli ufficj della logica si deduce che essa deve 1.° studiare gli atti delle umane facoltà in ordine al vero; 2.° indirizzare questi atti al conseguimento del vero medesimo e alla formazione della scienza; 3.° chiarire l'efficacia dei medesimi a metter la mente in possesso della verità; e perciò tre saranno le parti della logica che imprendiamo a trattare, le quali non senza ragione si chiamano *analitica*, *metodica* e *critica*.

II.

7. La cognizione si definisce da molti per « la congiunzione della mente colle cose ». Se si prenda in senso lato potrà dirsi cognizione ogni atto dell'intelligenza che apprende le cose, ma in senso proprio e rigoroso noi crediamo di doverla definire per « l'atto della mente che apprende l'intelligibile ».

8. Dicesi cognizione intuitiva e diretta quella per cui la mente apprende le cose come sono in se stesse; riflessa si chiama la cognizione per cui la mente apprende le cose nell'atto col quale essa le avea prima apprese direttamente. La mente apprende l'intelligibile direttamente per mezzo dell'intelletto, i sensibili esteriori per mezzo dell'osservazione esterna, i sensibili spirituali per mezzo dell'osserva-

zione interna. L' osservazione esterna, che suol chiamarsi *osservazione* senza più, è l' attenzione rivolta agli oggetti esterni col mezzo dei sensi esterni; l' osservazione interna è l' attenzione rivolta agli atti dello spirito; l' intelletto è la mente stessa in quanto apprende intuitivamente l' intelligibile, e il suo atto si chiama *intuito*.

9. L' osservazione interna dicesi *riflessione* in quanto importa un ripiegamento dello spirito sopra se stesso per conoscere i suoi atti, ed è di due specie. Se la mente ripiegandosi sopra il suo atto conoscitivo lo pensa in quanto è in relazione col suo oggetto, la riflessione dicesi *ontologica*, perchè finisce propriamente all' oggetto ed ente direttamente conosciuto; se ripensa semplicemente l' atto suo, col quale ha appreso la cosa direttamente, chiamasi *psicologica*, perchè finisce e si termina all' atto dello spirito, che ne è in tal caso l' oggetto intero ed adeguato.

10. Le cognizioni si distinguono in fisiche, intellettuali o metafisiche, e razionali: le prime si acquistano coll' aiuto dei sensi, le seconde sono il patrimonio dell' intelletto che intuisce o contempla la verità, le razionali sono opera della ragione che giudica dei sensibili secondo le idee contemplate dall' intelletto. — Le cognizioni si distinguono pure da molti in cognizioni comuni e cognizioni scientifiche. Dicesi cognizione comune quella che consiste nella semplice notizia della cosa, è fisica d' ordinario e meramente storica, e dicesi comune, popolare o volgare, perchè non eccede la capacità della quale sono dotati la maggior parte degli uomini. La cognizione scientifica invece è una cognizione intellettuale o razionale, e quindi importa la notizia della ragione delle cose conosciute, arreca l' ordine tra le cognizioni comuni e ne fa spiccare l' idea. Così tutti sanno, a ragion d' esempio, che bisogna — variare coi tempi per

aver buona fortuna; — ma pochi sanno che questa sentenza del Machiavelli ha per ragion filosofica l' accordo prestabilito delle forze cosmiche, contro il quale l' arbitrio umano non può nulla. La cognizione scientifica è privilegio di pochi, e la scienza fu e sarà mai sempre aristocratica, quantunque sia ordinata a spandere i suoi benefici influssi su tutti senza distinzione.

III.

11. Idea è parola greca derivata dal verbo ἰδεῖν *vedere;* quindi se riguardiamo l' etimologia della parola diremo che è essenziale all' idea il far vedere ossia intendere le cose. Volendo dare una definizione reale dell' idea notiamo primieramente che secondo la mente di Platone l' idea si può definire « l' esemplare o l' archetipo eterno di tutto ciò che esiste nella natura », e che S. Agostino chiama le idee « principales formae quaedam vel rationes rerum sta-» biles atque incommutabiles; quae ipsae formatae non sunt, » ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo se habentes, » quae in divina intelligentia continentur ». Noi però tenendo con Gioberti che sia « assurdo il negare l' intelligibile relativo e creato, salvochè si neghi del pari il reale creato e si faccia buono il panteismo », dobbiamo qui scostarci alquanto dalla dottrina di così solenni maestri, e definiamo l' idea considerata in sè ed oggettivamente per « la cosa intelligibile in quanto è intesa »; questa definizione si concilia benissimo colla ideologia obbiettiva platonica ed agostiniana, senza decidere la questione intorno alla natura delle idee. L' idea poi si può considerare anche soggettivamente, e sotto questo aspetto noi la definiamo per « il concetto che ha la mente della cosa intesa ».

12. L' idea considerata nel soggetto, ossia in ordine alle varie forme che può avere nella mente umana si divide comunemente dai logici in *chiara* ed *oscura*, *distinta* e *confusa*, *completa* ed *incompleta*, *adequata* e *inadequata*. Inoltre l' idea considerata soggettivamente si divide in *positiva* e *negativa;* in virtù dell' idea positiva la mente conosce la cosa in se stessa, l' idea negativa fa conoscere l' oggetto non in se stesso, ma in un altro oggetto. Così abbiamo idea positiva dell' intelligibile, negativa del sovrintelligibile, che non si conosce in se stesso, ma solo nell' intelligibile. Alcuni mettono tra le negative l' idea del possibile, ma questa è evidentemente positiva. Non parliamo delle idee *innate*, *avventizie* e *fattizie* di certi autori, giacchè per noi le idee innate di costoro sono cognizioni intellettuali pure, le idee avventizie dei medesimi sono per noi cognizioni fisiche, e le idee fattizie cognizioni razionali (10).

13. L' idea considerata in sè ed oggettivamente è 1.° *assoluta* e *relativa*. L' idea assoluta che Gioberti chiama semplicemente e per eccellenza Idea, è l' intelligibile assoluto, l' Ente; l' idea relativa che Gioberti chiama alla platonica *metessi*, cioè *partecipazione*, è l' intelligibile relativo e creato, l' esistente in quanto è intelligibile; 2.° *concreta* ed *astratta*, l' idea concreta è la cosa stessa intelligibile quale è in se stessa, l' idea astratta è la cosa intelligibile quale esiste nella mente, quella importa una cognizione diretta, questa riflessa; 3.° *individuale*, *specifica* e *generica*, secondo che un individuo, una specie od un genere è l' oggetto conosciuto: le idee specifiche e generiche con appellazione comune ad entrambe si chiamano *idee generali*.

14. Si disputò lungamente tra i filosofi (nè si può dire che la disputa sia terminata) sulla natura delle idee generali o, come si chiamavano, degli *universali*. In ordine a

tale questione i filosofi si divisero in tre sette chiamate dei realisti, dei nominalisti e dei concettualisti. Quelli volevano che gli oggetti delle idee generali fossero cose reali, ma non erano d'accordo nello stabilire in che modo esistessero; i nominalisti disdicevano ogni realità agli universali e volevano che fossero semplici nomi; i concettualisti pretendevano di aver ragione seguendo una via di mezzo, negando cioè agli universali ogni realità vera ed oggettiva e concedendo ai medesimi una realità soggettiva col dichiararli meri concetti della mente umana.

15. In ordine a tale questione noi riteniamo che le idee generali sono oggettive e reali, e che gli universali splendono del continuo all'intuito umano, del quale sono l'oggetto, e perciò godono di una realità oggettiva in sommo grado, come quella dell'intelligibile. Però noi dissentiamo non solo dai concettualisti, che pongono gli universali nella mente umana, ma eziandio dai semirealisti, che li pongono nella mente divina esclusivamente. La mentalità spazia più ampiamente che Dio e lo spirito umano. Gli universali adunque sono in Dio, e tali sono le idee platoniche e agostiniane (11), e in questo senso scrisse Gioberti: « Le idee generali sono nell'Idea e gli universali nell'Universale »; sono nell'uomo, giacchè egli li pensa; e sono eziandio nella natura, in quanto è intelligibile, ossia come metessi, e questi sono i generi e le specie propriamente detti; mentre gli universali considerati nella mente divina e facienti una cosa sola colla medesima sono gli archetipi od eterni esemplari delle cose, e considerati nella mente umana e facienti una cosa sola con questa non sono che idee astratte e concetti della medesima.

16. Secondo questa dottrina il genere sarebbe la metessi iniziale, moltitudine potenziale di specie; la specie il ge-

nere determinato, moltitudine potenziale d' individui; e l' individuo la specie determinata.

17. Comunemente l' individuo si definisce per « un essere del tutto determinato e distinto nella sua fisica e reale esistenza da tutti gli altri individui ». La specie si definisce « il complesso delle qualità comuni ad un indefinito numero di specie simili », e il genere « il complesso delle qualità comuni ad un indefinito numero di specie simili ». È chiaro che la dottrina comune contenuta in queste definizioni, e nelle analisi che vi conducono, abbisogna della precedente per essere detta propriamente filosofica.

18. Col nome di *comprensione* delle idee s' intende « il numero delle note o caratteri che compongono un' idea », l' *estensione* è « il numero delle cose ed oggetti ai quali le note che compongono un' idea possono essere attribuite ». Così la comprensione di *triangolo rettilineo* è composta delle note di *figura piana*, terminata da *tre linee*, le quali siano *rette;* l' estensione sono tutti i triangoli rettilinei. La comprensione e l' estensione delle idee stanno tra loro in ragione inversa, vale a dire che crescendo la comprensione diminuisce l' estensione, e al contrario.

IV.

19. Segno in senso lato è una cosa qualunque la quale eccita nella mente l' idea di una cosa da sè diversa; ma propriamente parlando col nome di *segno* noi intendiamo « un sensibile che contiene l' espressione di un intelligibile ».

20. Ora egli è da osservare che ogni sensibile esprime un intelligibile, ma non allo stesso modo. Quindi è che voglionsi distinguere varie maniere di segni, che si possono ridurre a tre: 1.° i segni *naturali;* tali sono tutti i sensibili

esistenti in natura, i quali esprimono direttamente l' intelligibile relativo, di cui sono la mimesi, e indirettamente l' intelligibile assoluto, che ne è l' archetipo e l' eterno esemplare: 2.° i segni *misti;* tali sono gli oggetti esistenti in natura, modificati dall' opera dell' uomo: 3.° i segni *arbitrarj* e *convenzionali;* tale è la favella. Nei primi niente conferisce l' opera dell' uomo; nei secondi l' opera dell' arbitrio creato è innestata a quella della natura; nei terzi l' opera dell' arbitrio apparisce quasi sola, sebbene non possa mancare l' opera della natura, giacchè anche i segni arbitrarj debbono avere il loro fondamento in natura. Così la favella è segno convenzionale, ma la modulazione della voce è segno misto, e la voce è un segno naturale. Tra i varj segni vuolsi inoltre distinguere il *simbolo* da quello che Gioberti chiama *temmirio:* il simbolo significa una cosa sostanzialmente diversa da esso, il temmirio è un segno che forma sostanzialmente una cosa sola colla cosa significata: così le creature sensibili sono temmirio delle metessi e simbolo dell' Idea, perchè si distinguono dall' intelligibile assoluto, mentre fanno sostanzialmente una cosa sola col relativo.

21. I segni delle idee sono propriamente i *termini* parlati o scritti. Non crediamo di doverci pur soffermare a distinguere e classificare le varie specie di termini. Ma lasciando ai grammatici questa provincia, crediamo pregio dell' opera l' osservare che il vero segno convenzionale dell' idea è la voce articolata, laddove la scrittura è piuttosto un segno del segno, cioè della voce articolata, che un segno immediato dell' idea.

22. L' intelletto ha per termine suo proprio la verità, cioè l' intelligibile assoluto e il relativo, e l' apprende direttamente per mezzo dell' intuito; ma l' occhio intellettuale

non ha forza di fissarvi lo sguardo, nè di distinguere cosa alcuna nel medesimo, come l' occhio materiale non può affissarsi nel sole. Conviene pertanto che la luce della verità si presenti all' intelletto circoscritta e finita, onde questo possa fermarsi a riguardarla e ne acquisti la cognizione distinta. Ciò si ottiene per mezzo dei segni i quali circoscrivono lo splendore del vero, come i varj corpi la luce del sole, e rendono possibile all' intelletto la percezione distinta dell' intelligibile.

23. I segni naturali offrono all' intelligenza circoscritto e determinato l' intelligibile relativo, e perciò servono all' intelletto per le cognizioni fisiche, e per le metafisiche concernenti il finito. Le cognizioni intellettuali *pure*, che hanno per oggetto l' intelligibile assoluto, non si possono avere senza i segni arbitrarj, giacchè non esiste in natura un sensibile che valga ad esprimere direttamente l' intelligibile assoluto. Ora le cognizioni intellettuali *pure* sono propriamente la radice e la fonte di tutte le cognizioni, poichè nè le razionali, nè le fisiche si potrebbero avere senza le intellettuali. Da tutto ciò si rileva l' importanza e la necessità dei segni, e soprattutto della favella, essendo manifesto che l' intelligenza umana rimarrebbe immobile nella iniziale contemplazione del vero, senza l' opera dei medesimi.

V.

24. Il giudizio è l' atto elementare dello spirito e arguisce la distinzione di due diversi o contrarj e la loro armonia. Noi lo definiamo per « l' atto mentale con cui affermiamo o neghiamo una cosa di un' altra ». Comunemente si stabilisce richiedersi al giudizio l' apprensione del

soggetto, che è ciò di cui si giudica, quella dell' attributo, che è ciò che si afferma o si nega del soggetto, e quella del verbo che esprime l' affermazione della mente. Ciò è vero della massima parte dei giudizj, ma non di tutti, bastando il soggetto e il verbo a formare un giudizio analitico; come se io pensi; *Iddio è;* dove inutilmente cercheresti un attributo che non sia un inutilissimo pleonasmo [1].

25. I giudizj si dividono: 1.° in *analitici* e *sintetici;* diciamo giudizio analitico quello in cui un termine si distingue dall' altro, od anche quello in cui l' attributo è una ripetizione del soggetto o di una parte dello stesso; — l' uomo è ragionevole: sintetico è quel giudizio in cui l'uno dei termini si connette coll' altro, od anche quello in cui l' attributo esprime un' idea non contenuta formalmente nel soggetto, rispetto alla mente che giudica; — l' uomo nasce corrotto.

2.° In giudizj *a priori* e in giudizj *a posteriori;* quelli precedono l' esperienza e non dipendono da essa, questi si ricavano dall' esperienza stessa; — Dio conserva il mondo; i corpi tendono al centro della terra. Si ammette comunemente dai logici che v' abbiano giudizj analitici sì *a priori* che *a posteriori*, e giudizj sintetici *a posteriori*, ma si nega da alcuni che si diano giudizj sintetici *a priori*. Essendo certissimo che v' hanno giudizj sintetici non sperimentali, come il sopra addotto — Dio conserva il mondo; e mille altri, de' quali saremo contenti di accennare il genere cogli esempj, e questi siano i seguenti; — il principio e il fine del contingente sono fuori del contingente e superiori al medesimo; ogni curva condotta da due punti è più corta della retta tirata tra i punti medesimi; noi

(1) V. Milone — Il Sistema delle Conoscenze Umane, XXVII.

dobbiamo conchiudere che coloro che si torturano il cervello per negare l' esistenza di tali giudizj fanno ciò per necessità di sistema.

3.° In *affermativi* o *negativi*, in quelli si afferma la convenienza dell' attributo col soggetto, in questi si nega, ovvero si afferma la sconvenienza dei medesimi. Alcuni vogliono che tutti i giudizj siano affermativi, e che non si debbano ammettere i negativi. È manifesta la verità del contrario, se si discorra della forma del giudizio, ma è verissimo che l' affermazione non può mai essere esclusa del tutto dal giudizio, anche negativo, giacchè una negazione semplice ed assoluta è assurda, e il giudizio negativo si appoggia in certo modo sull' affermativo, come l' idea negativa (12), effetto del giudizio negativo, si riferisce alla positiva e per essa s' intende.

4.° In *veri* e *falsi*, in quelli si distinguono e si connettono le cose, affermando o negando secondo verità; in questi, contro la medesima.

26. Finalmente il giudizio si distingue dalla maggior parte dei medesimi in *primitivo* e *secondario*, che chiamano talvolta anche *riflesso*. — La scuola rosminiana insegna che giudizj primitivi sono quelli che « primi intorno ad un subietto possono farsi », e che « coi giudizii primitivi si afferma l'esistenza » delle cose in quanto si percepiscono; e questi non differi- » scono se non pel diverso subietto; il *predicato* è il medesimo » per tutti. — La loro enunciazione o formola è sempre » questa: ciò che sento, esiste » ([1]). Questi giudizii, come è chiaro, sono tutti *a posteriori*. Non ci è permesso dalla brevità voluta dalla natura del presente trattato il fermarci a discutere questa teorica del giudizio primitivo, e note-

(1) V. Garelli — Della Logica, lib. 1.°, sezione 2. cap. 1.°

remo solo quanto segue. — Questo giudizio si formerebbe dalla mente con un' apprensione sola, quella dell' idea dell' essere, predicato comune a tutti questi giudizj; giacchè il soggetto dei medesimi non esiste per la mente prima del giudizio stesso, non essendo che una sensazione o un complesso di sensazioni. Ora noi ammettiamo che v' abbiano dei giudizj che constino di due sole apprensioni (24); ma non ci pare che la mente possa giudicare con un'apprensione sola: la scuola rosminiana richiede colla comune dei logici tre apprensioni pel giudizio; ora si vegga come si possa giustificare il suo giudizio primitivo, nel quale non se ne trova che una. — Inoltre, se esiste un giudizio primitivo della mente da contrapporre ai giudizj secondarj, questo dev' esser unico, abbracciare i giudizj a *priori* e gli sperimentali, ed estendersi in certo modo a tutto lo scibile; ora tale non è al certo il giudizio primitivo della scuola rosminiana, il quale non è che un tentativo per ispiegare la prima cognizione che la mente acquista dalle cose sensibili esterne. — Noi esporremo nella seguente maniera la nostra opinione intorno al giudizio primitivo della mente umana.

27. La verità si assoluta che relativa si pone da sè esistente in atto innanzi alla mente, e come tale è appresa dalla mente stessa. Ora l' atto della verità è l' affermazione, e quindi si può dire a rigor di termine che la verità si afferma alla mente, e ciò fa il giudizio che chiameremo oggettivo, perchè è pronunziato dall' oggetto, che è la verità, e non è affatto opera della mente finita. Questo giudizio può riguardarsi in ordine al necessario, e al contingente, e in ordine alla relazione tra il primo e il secondo di questi termini. Nel primo caso è la verità assoluta, l' Ente che afferma se stesso necessariamente; nel secondo caso è la verità relativa in atto, è il contingente

affermato e fatto reale ed intelligibile dall' Ente per mezzo del *fiat* creativo; nel terzo caso le due verità armonizzano tra loro per mezzo della parola creativa medesima, e il giudizio oggettivo ci porge il concreto della formola protologica del sapere, che è la formola di creazione.

28. La mente apprende per mezzo dell' intelletto la verità assoluta, e coll' aiuto de' sensi la verità relativa, e unendo coll' aiuto della parola le due apprensioni è fatta capace di ripetere intero il giudizio oggettivo e di pronunziare la formola protologica l' *Ente crea le esistenze*, e ciò forma il giudizio primitivo, il quale non è e non dev' esser altro che una ripetizione del giudizio oggettivo divino, se deve esser unico ed estendersi a tutto lo scibile, non poter esser falso e servire di fondamento a tutti i giudizj, come la miglior parte de' logici ammettono e difendono.

29. Di qui si vede che non le sole cognizioni fisiche si fondano sul giudizio primitivo, ma eziandio le metafisiche, e che un tale giudizio, come importa da parte dell' oggetto la verità in atto ed affermante se stessa, così richiede da parte del soggetto la verità appresa in atto e l' affermazione primitiva ed essenziale del soggetto medesimo.— Tutti i giudizj che non sono primitivi, secondo i diversi sistemi dei varj autori, diconsi *secondarj*, e *riflessi* quando sono opera della riflessione.

VI.

30. La proposizione è « un giudizio espresso con parole ». Il giudizio consta di due apprensioni della mente o di tre (24), e così sarà della proposizione, la quale può constare del solo soggetto e del verbo, ma d' ordinario consta del soggetto, del verbo e dell' attributo o predicato.

Il soggetto è « ciò di cui si enuncia una qualche cosa » ; l' attributo è « ciò che si enuncia del soggetto » ; il verbo che esprime l' atto della mente col quale essa afferma la relazione tra il soggetto e il predicato dicesi *copula;* il soggetto e l' attributo diconsi anche *estremi* della proposizione, il soggetto estremo minore e l' attributo estremo maggiore, perchè in ogni proposizione il predicato è più esteso che il soggetto. La proposizione dicesi perfettamente logica, quando in essa sono espressi tutti gli elementi del giudizio, dicesi *criptica* dai logici ed *ellittica* dai grammatici, quando si tace alcuno degli elementi medesimi, che devesi perciò sottintendere ; *veni*, *vidi*, *vici.*

31. Le specie della proposizione si desumono dalle loro proprietà, le quali sono assolute e relative. Proprietà assolute della proposizione diconsi quelle che competono a ciascuna proposizione non paragonata ad altra, e sono la materia, la forma, la qualità, la quantità, l' oggetto e l' evidenza.

32. *Materia* della proposizione sono le idee che in essa si esprimono: rispetto alla materia la proposizione è:

1.° *Semplice*, che ha un solo soggetto e un solo predicato, espressi con parole che rappresentano un' idea sola; — le macchine sono gli schiavi dell' età moderna.

2.° *Complessa*, il cui soggetto od attributo od entrambi, sebben unici, sono espressi con parole che rappresentano più idee dipendenti l' una dall' altra in modo che l' una determini l' altra, o la illustri e la dichiari; — l' amore, che si pone nelle creature, come in fine ultimo, è disordinato; Dio, che creò il mondo, è onnipotente. La proposizione complessa abbraccia la proposizione *principale*, ed è quella che è direttamente enunciata, onde dicesi pure *diretta* ; e l' *incidente* o *subordinata*, ed è quella che aggiunta all'uno

o all' altro dei termini della principale ne compie il significato. La proposizione incidente può essere *esplicativa* della principale, vale a dire servir solo di ornamento e di spiegazione della medesima, come nel secondo degli esempj proposti di sopra; ovvero *determinativa*, cioè tale che fissi e circoscriva il significato della principale, come nel primo degli esempj soprascritti: nel primo caso, anche tolta l'incidente, la principale conserva la sua verità; nel secondo, tolta l' incidente, la principale rimane essenzialmente diversa da quella che prima era.

3.° *Complessa-composta*, ed è quella che consta di due proposizioni distinte, ma formanti per qualche rispetto una proposizione sola, perchè l' una di esse si riferisce all' altra, e non ha il suo senso compiuto fuori di questa relazione: la proposizione complessa-composta è; *(a) condizionale* od *ipotetica*, la quale è una proposizione in cui l' attributo si enuncia del soggetto sotto una qualche condizione, come — se il triangolo *A* è equilatero, è equiangolo; se sono scolaro, devo studiare. Le parti della proposizione condizionale sono unite per mezzo della particella *se* od altra equivalente; la prima di esse si chiama *condizione*, *ipotesi* od *antecedente*, l' altra *condizionale*, *tesi* o *conseguente*; *(b) causale*, nella quale si esprime la ragione per cui l' attributo si enuncia del soggetto, come — la mortalità dell' anima è assurda, perchè nulla muore e tutto si trasforma; *(c) relativa*, una parte della quale prende forza dall' altra e alla medesima si riferisce, come — l' uomo tanto può, quanto sa. — Conviene notare che la proposizione relativa talvolta comprende due proposizioni che hanno senso intiero e perfetto anche disgiunte l' una dall' altra, come questa di Gioberti: — l' infemminamento dell' uomo è la pena della civiltà moderna, come l' imbestialimento lo era dell' antica.

4.° *Composta*, ed è quella che ha più soggetti o più predicati, indipendenti e coordinati tra loro. La proposizione composta si divide, in *esplicita* od *implicita*, questa dagli scolastici era detta *esponibile*. Proposizione composta esplicita è quella, la cui composizione è manifesta, e può essere: *(a) copulativa*, che dicesi anche *congiuntiva*, ed è quella in cui si enunciano più attributi dello stesso soggetto, ovvero il medesimo predicato si attribuisce a più soggetti, o si fa l'una e l'altra cosa insieme, — Dio è libero e perfetto; Pietro e Giovanni furono apostoli; Giovanni e Matteo furono apostoli ed evangelisti: può anche essere negativa, come — nè Pitagora, nè Socrate, nè Platone nacque in Roma. Alla copulativa riduconsi le proposizioni che diconsi da taluni *coordinate*, come — noi siamo ragazzi che impariamo a leggere, e la nostra enciclopedia è un alfabeto; *(b) disgiuntiva*, ed è quella in cui più attributi dello stesso soggetto o lo stesso attributo di più soggetti si enuncia indeterminatamente, come — l'anima umana è immortale o mortale; i materialisti o gli spiritualisti insegnano il vero; *(c) discretiva*, ed è quella in cui di più attributi gli uni si affermano, gli altri si negano del soggetto, come in quel di Orazio:

Coelum, non animum mutant, qui trans mare currunt;

e in quei di Gioberti: l'Ente non contiene i contrarj, ma li crea; lo spirito non è la cima del secondo ciclo, ma del primo. *Non movetur anima pedibus, sed affectibus*. Sant'Agostino.— Proposizione composta implicita è quella la cui composizione è nascosta, e può essere: *(a) esclusiva*, la quale viene così chiamata perchè l'attributo espresso nella stessa si può predicare soltanto del soggetto della mede-

sima, ovvero il soggetto di essa non può ricevere che il predicato espresso nella stessa, la qual cosa si indica per mezzo di un aggettivo o di un avverbio, che significano l' esclusione stessa; la prima è detta dai logici antichi proposizione esclusiva *de excluso subjecto*, come — Dio solo è onnipotente; l' altra *de excluso praedicato*, come — breve e lungo sono relativi solamente; la linea è solamente lunga: *(b) eccettuativa*, ed è quella in cui l' attributo si enuncia del soggetto escludendo una parte di questo: — tutte le cose di questo mondo, eccetto la virtù, sono vane e caduche: *(c) comparativa* o *paragonativa*, nella quale si fa il paragone tra due cose, l'una delle quali sia meglio dell'altra fornita della stessa qualità: — l' uomo è il più perfettibile di tutte le creature terrestri: *(d) restrittiva*, ed è quella in cui l' attributo si enuncia di una parte del soggetto in modo che il senso divenga molteplice: — l' uomo, quanto al corpo, è mortale: *(e) reduplicativa*, nella quale il soggetto o l' attributo espresso due volte moltiplica il senso della proposizione: — il sensibile, come sensibile, non è intelligibile. Alcuni aggiungono alle accennate la proposizione *cominciativa* in cui si esprime il principiare, e la *finitiva* in cui si esprime il finire di una cosa, e s' inferiscono reciprocamente.

33. *Forma* della proposizione è il modo in cui l' attributo si enuncia del soggetto. Quattro sono i modi principali che si considerano dai logici e sono espressi dalle formole: *è necessario, avviene, è possibile, è impossibile*; onde la proposizione rispetto alla forma si distingue in *necessaria*, *contingente*, *possibile e impossibile*, e le proposizioni si dicono *modali*, se è espresso il modo in cui l' attributo conviene al soggetto, *pure* od assolute, se non si esprime.

34. La *qualità* della proposizione è posta nell' afferma-

zione o negazione dell' attributo; perciò la proposizione riguardo alla qualità si divide in *affermativa* e *negativa*, in *vera e falsa* (25 3.° e 4.°).

35. La *quantità* della proposizione è « l' estensione del soggetto della medesima »; e poichè il soggetto può prendersi secondo tutta la sua estensione e secondo una parte della stessa, la proposizione, in ordine alla quantità, si divide in *universale* e *particolare*. Le proposizioni *individuali* o *singolari* sono quelle che hanno per soggetto un individuo, ed equivalgono alle universali indefinite.

36. Le proposizioni si dicono *definite*, se hanno espressa la nota di universalità (*ogni*, *tutti*, per le affermative, *nessuno*, per le negative) o di particolarità (*alcuni*, *qualche*, per le affermative, li stessi vocaboli colla particella *non* affettante la copula per le negative); si dicono *indefinite*, se manca la nota medesima. Le proposizioni, nelle quali la particella *non* non affetta la copula, ma il soggetto o il predicato si chiamano *infinite*, e non sono negative, ma sì bene affermative.

37. Le proposizioni universali sono *metafisicamente* universali, quando non ammettono eccezione di sorta, moralmente universali, quando ammettono qualche eccezione, — *omnes socrus oderunt nurus;* tutti i vecchj sono fastidiosi.

38. Le proposizioni indefinite equivalgono alle universali, se sono in materia *necessaria*, alle particolari, se sono in materia *contingente*. La materia della proposizione dicesi necessaria, quando l' attributo è essenziale al soggetto, fortuita o contingente nel caso contrario.

39. Dalle cose dette apparisce perchè i logici riducessero le proposizioni, in ordine alla loro quantità, alle universali e alle particolari, le quali potendo essere affermative e negative furono da essi contraddistinte colle quattro let-

tere simboliche *A, E, I, O,* il valore delle quali espressero ne' due versi seguenti:

> *Asserit* A, *negat* E; *verum generaliter ambae:*
> *Asserit* I, *negat* O; *sed particulariter ambo.*

40. Prima di passar oltre, è mestieri osservare alcune cose in ordine alla verità delle proposizioni, delle quali esponemmo dianzi la natura (32):

1.° La verità della proposizione condizionale non dipende dalla verità delle sue parti, ma dalla loro connessione. Donde segue che anche le proposizioni ipotetiche, che racchiudono un'impossibilità nelle loro parti, sono vere, se le parti stesse siano rettamente connesse, e se non siavi connessione tra le parti, ancorchè queste considerate in se stesse siano vere, la proposizione è falsa. Se $3 = 1$, $9 = 3$, è proposizione vera; se Socrate bevve la cicuta, fu filosofo, è falsa. In ordine a questa proposizione vuolsi inoltre osservare *(a)* che l'avveramento del condizionato dipende da quello della condizione; *(b)* che una condizione impossibile ha forza di negazione.

2.° La proposizione causale è vera, quando una delle sue parti contiene la vera ragione dell'altra, falsa nel caso contrario. Lo stesso dicasi della relativa, che è vera quando è vera la relazione enunciata, falsa quando questa è falsa; e la verità di ciascuna delle parti di queste proposizioni considerata separatamente non basta (sebbene sia necessaria, nel che differiscono dalla condizionale) a costituire la verità delle proposizioni stesse.

3.° La verità della proposizione copulativa richiede che tutte le parti della medesima siano vere, se anche una sola fosse falsa, la proposizione sarebbe falsa; la ragione di ciò

si è che l'affermazione, come la negazione, è una sola e indivisibile e abbraccia tutte le parti della proposizione, e perciò se una di queste sia falsa, l'affermazione o la negazione, e quindi la proposizione, è falsa.

4.° Perchè la proposizione disgiuntiva sia vera richiedesi che le sue parti siano opposte e comprendano tutto il soggetto, altrimenti è falsa; di qui si vede che uno solo dei membri della proposizione disgiuntiva può esser vero.

5.° La verità della proposizione esclusiva scorgesi difficilissimamente. A conoscere la verità della proposizione esclusiva *de excluso subjecto* è mestieri conoscere tutti gli altri soggetti possibili; a conoscere la verità della proposizione esclusiva *de excluso praedicato* fa d'uopo conoscere adeguatamente, almeno sotto un dato rispetto, l'essenza del soggetto, il che non è facile. Vuolsi quindi andare col piombo ai piedi nel pronunziare le proposizioni esclusive.

6.° Le proposizioni modali sono vere, se il modo onde vengono enunciate si accordi col modo di esistere dell'oggetto delle medesime; in caso diverso sono false. Ai quattro modi accennati di sopra (33) si possono aggiungere tutti quelli che sono significati dagli avverbj, e così tanti saranno i modi delle proposizioni, quanti sono gli avverbj; e la verità di tutte queste proposizioni modali dipende, non solo dalla verità dell'enunciazione rispetto alla materia, ma eziandio dalla convenienza o discrepanza del modo espresso colla cosa significata. Perciò se io dico: le acque *difficilmente* corrono per la china; *è facil cosa* l'andare immune da ogni difetto, io dico il falso; dirò il vero in entrambi i casi, scambiando i modi.

41. Da ultimo vuolsi notare che la quantità dell'attributo dipende dalla qualità della proposizione: in ogni proposizione affermativa l'attributo si prende particolarmente, in

ogni proposizione negativa universalmente, e ciò in forza della natura stessa dell' affermazione e della negazione, richiedendo questa che l' attributo che si nega non convenga affatto al soggetto del quale si nega, e bastando a quella che convenga in parte, onde dicevano i logici: *L' affermazione universale dà il soggetto universale, non il predicato; la negazione universale dà il soggetto e il predicato universali.*

42. L' ultima divisione delle proposizioni, dedotta dalle loro proprietà assolute, riguarda l' *oggetto* e l' *evidenza* delle stesse. In ordine all' oggetto ogni proposizione è *teoretica* o *pratica*: in quella si enuncia semplicemente una cosa di un' altra, in questa affermasi o chiedesi potersi fare qualche cosa, — dato un centro e il raggio descrivere un circolo. L' una e l' altra poi o sono tali che la connessione dei loro termini è per se stessa evidente, ovvero abbisogna di dimostrazione; perciò rispetto all' evidenza le proposizioni sono *indimostrabili* o *dimostrabili*. A questa divisione riferisconsi le proposizioni in uso principalmente presso i matematici; l'*assioma*, il quale è una proposizione teoretica indimostrabile, il *postulato*, il quale è una proposizione pratica indimostrabile, il *teorema*, il quale è una proposizione teoretica dimostrabile, il *problema*, il quale è una proposizione pratica dimostrabile.

VII.

43. Fin qui abbiamo parlato delle proprietà assolute delle proposizioni; rimane ora a far parola delle relative. *Proprietà relative* delle proposizioni diconsi quelle che competono ad una proposizione in ordine ad un' altra, e sono l' equipollenza, l' opposizione, la subalternazione e la con-

versione, che da taluni diconsi anche *affezioni* delle proposizioni.

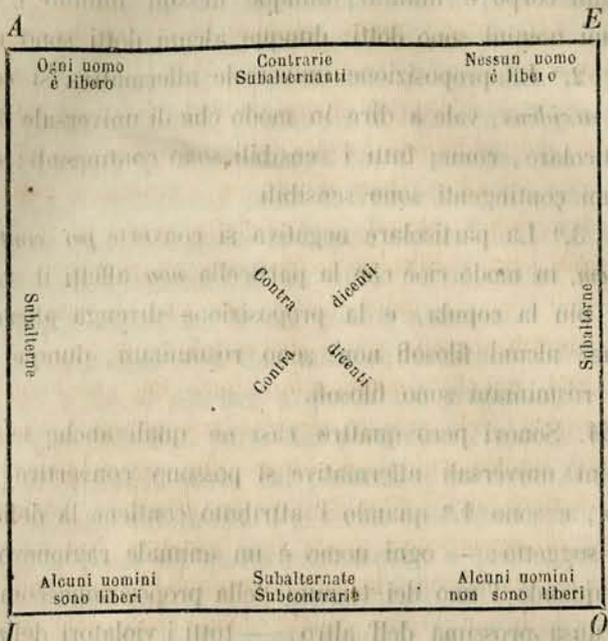
44. Equipollenti diconsi quelle proposizioni che sotto parole diverse contengono lo stesso significato, ed *equipollenza* dicesi l' affezione per cui le proposizioni sono tali: — non può la stessa cosa essere e non essere nel medesimo tempo; è impossibile che una cosa sia e non sia nello stesso tempo.

45. L' *opposizione* in generale è « la pugna dell'affermazione contro la negazione »; dal che si vede che onde due proposizioni siano opposte debbono constare dello stesso soggetto e dello stesso predicato, e l' una di esse dev' essere affermativa, l' altra negativa. Tre sono i generi di opposizione che possono aver luogo tra le proposizioni: l' opposizione contraria o la *contrarietà*, l' opposizione subcontraria o la *subcontrarietà*, o l' opposizione contraddittoria o la *contraddizione*. La contrarietà importa la negazione dell' opposto e l' affermazione di qualche cosa di positivo, e si considera principalmente tra le proposizioni universale affermativa e universale negativa: la subcontrarietà importa la negazione indeterminata dell' opposto, e passa tra le proposizioni particolare affermativa e particolare negativa: la contraddizione importa la semplice negazione dell' identico e nulla di positivo; essa ha luogo tra le proposizioni universale affermativa e particolare negativa, tra le proposizioni universale negativa e particolare affermativa, e tra le proposizioni singolari o individuali.

46. Le proposizioni contrarie, se sono in materia contingente (38), sono entrambe false, se sono in materia necessaria, l' una di essa è vera e l' altra falsa. Le subcontrarie, se la materia è contingente, sono tutte e due vere, se è necessaria, l' una di esse è vera e l' altra falsa.

Delle contraddittorie necessariamente e sempre l' una è vera, l' altra falsa; giacchè essendo la contraddizione « la simultanea affermazione e negazione della stessa cosa dello stesso soggetto e sotto il medesimo rispetto », se due proposizioni contraddittorie fossero entrambe vere o false, la stessa cosa sarebbe e non sarebbe nel medesimo tempo, il che è impossibile. Quindi è che dalla verità di una delle proposizioni contraddittorie si può sempre conchiudere alla falsità dell' altra, e dalla falsità dell' una di esse si conchiude rettamente alla verità dell' altra.

47. Gli antichi dialettici ammisero un quarto genere di opposizione, che chiamarono *subalternazione;* la quale però non è veramente opposizione, ma solo una scambievole relazione delle proposizioni universale e particolare affermativa, universale e particolare negativa. Noi ne ometteremo le regole per brevità, accennando solamente che esse si deducono, come quelle della contrarietà e della subcontrarietà, dai principj seguenti: 1.° Quello che è vero del genere, è vero parimenti di alcune e di ciascheduna delle cose contenute sotto il genere stesso; non al contrario: 2.° Quando la materia della proposizione è necessaria (38), si può predicare del soggetto, preso in tutta la sua estensione, quello che si trova convenire ad una parte dello stesso.

48. L' annessa tabella dimostra a colpo d' occhio le principali delle divisate relazioni tra le proposizioni.

49. Un' altra affezione delle proposizioni è la *conversione*, la quale si definisce « la scambievole sostituzione del predicato al luogo del soggetto e di questo al luogo di quello, salva la verità della proposizione », come: l' uomo è l' animale ragionevole, si converta dicendo: l'animale ragionevole è l' uomo. Però non ogni proposizione si può convertire in questo modo, e sonvene di quelle che così convertite divengono false, come se io dica: ogni modificazione è un effetto; convertita: ogni effetto è una modificazione; diventa falsa, quindi apparisce la necessità di regole certe, onde non errare.

50. Le regole per convertire rettamente le proposizioni sono le seguenti:

1.ª La proposizione universale negativa e la particolare affermativa si convertono *simpliciter* cioè restando la stessa quantità e la stessa qualità della proposizione, come:

nessun corpo è infinito; dunque nessun infinito è corpo: alcuni uomini sono dotti; dunque alcuni dotti sono uomini.

2.ª La proposizione universale affermativa si converte *per accidens*, vale a dire in modo che di universale divenga particolare, come: tutti i sensibili sono contingenti; dunque alcuni contingenti sono sensibili.

3.ª La particolare negativa si converte *per contrapositionem*, in modo cioè che la particella *non* affetti il soggetto, non più la copula, e la proposizione divenga affermativa, come: alcuni filosofi non sono rosminiani; dunque alcuni non rosminiani sono filosofi.

51. Sonovi però quattro casi ne' quali anche le proposizioni universali affermative si possono convertire *simpliciter*, e sono 1.° quando l' attributo contiene la definizione del soggetto: — ogni uomo è un animale ragionevole; — 2.° quando l' uno dei termini della proposizione comprende la causa prossima dell' altro: — tutti i violatori della legge sono ingiusti; 3.° quando l' uno dei termini esprime ciò per cui l' altro si differenzia da ogni altra cosa: — tutto ciò che procede in linea retta, procede per la via più breve; 4.° quando l' uno dei termini esprime alcun che di proprio dell' altro in un modo che convenga ad esso solamente e sempre — tutti gli esseri contingenti sono finiti; Cicerone fu il principe della romana eloquenza.

VIII.

52. Dalle cose dette apparisce che la ragione può ricavare una proposizione da un' altra, nella quale è in qualche modo contenuta, il che dicesi d'ordinario dedurre una verità da un' altra. Questa deduzione può essere di due maniere, *immediata* e *mediata*; dicesi immediata, quando la proposi-

zione che si deduce è immediatamente e prossimamente contenuta in quella da cui si ricava; chiamasi poi mediata quando la deduzione si fa servendosi di un' altra proposizione, che dicesi *media*, perchè sta di mezzo tra il principio da cui si parte e la conclusione a cui si perviene. La mente allora dicesi ragionare, onde il *raziocinio* in generale è « l' operazione colla quale la mente esplica una cognizione contenuta implicitamente in un' altra », od anche, lo sviluppo che la riflessione fa dei giudizj anteriori.

53. Il raziocinio è di due maniere, *induttivo* e *deduttivo*; questa divisione si riferisce a quella del giudizio (25-1.°): il raziocinio induttivo parte dai particolari e giunge al generale, il deduttivo parte dal generale e perviene ai particolari. Nessuno dubita che il generale contenga i particolari, e perciò si possa da quello argomentare a questi, ma è del pari certissimo che si può argomentare dai particolari al generale; giacchè se il genere contiene la intelligibilità dei particolari contenuti sotto di sè, gl' individuati sono altrettanti segni del genere stesso, e perciò rettamente intesi conducono all' idea del genere, come questo è un solido punto di partenza per giungere alla cognizione dei particolari.

54. Dalle cose dette si rileva che il punto di partenza del raziocinio deduttivo sono le idee generali e i principj della ragione; quello del raziocinio induttivo sono i particolari, vale a dire i fatti, gl' individui osservati e in generale i dati dell' induzione medesima.

55. L' *argomentazione* è « un raziocinio espresso con parole » e, come questo, si divide in *induttiva* e *deduttiva*. L' argomentazione deduttiva è l' espressione di un raziocinio deduttivo, e perciò sintetico, ed è quella che più propriamente e più distintamente esprime l' atto raziocinale della mente; l' argomentazione induttiva si definisce per « un' ope-

razione della mente per mezzo della quale da alcuni particolari (fatti o individui) o da alcuni dati si conchiude alla legge o idea sotto la quale sono contenuti i particolari medesimi ». Se la conclusione riguarda fatti fisici, l' induzione si chiama *fisica;* se i dati appartengono alla matematica, l' induzione è *matematica;* se poi i dati sono razionali, l' induzione dovrà dirsi *razionale.* L' induzione fisica poi si divide in *completa* ed *incompleta*, e questa distinzione si può anche estendere all' induzione razionale; dicesi completa, e da alcuni *scolastica*, l' induzione, quando la conclusione della medesima si estende solamente ai particolari osservati; incompleta, e da alcuni *baconiana*, quando la conclusione si estende a tutti i particolari simili agli osservati.

56. Il principio dell' argomentazione deduttiva è il principio di contraddizione, il quale risolvesi nei due notissimi assiomi: 1.° due cose eguali ad una terza sono eguali tra loro; 2.° se di due cose l' una conviene, l' altra non conviene con una terza, quelle due non convengono tra loro. Il principio dell' induzione matematica è lo stesso che quello dell' argomentazione deduttiva, quello dell' induzione fisica e razionale è generalmente la connessione dei segni colle cose significate, e « la costanza e la regolarità delle leggi della natura ».

IX.

57. Il sillogismo è « un' argomentazione nella quale si paragonano due idee con una terza, per iscoprire la loro relazione ». Di qui è manifesto che in ogni sillogismo semplice debbono esservi tre termini; i quali esprimano le tre idee del raziocinio; e poichè le tre idee del raziocinio danno luogo a tre giudizj, ne segue che in ogni sillogismo

vi devono essere tre proposizioni. È pregio dell' opera il conoscere quali nomi abbiano avuto dai logici sì i termini che le proposizioni del sillogismo.

58. Abbiasi a ragion d' esempio questa proposizione *l' aria è grave*, della verità della quale ancora non consti; per iscoprirla paragoniamo le due idee della questione con una terza in questo modo: — Ogni corpo è grave; l' aria è un corpo: dunque l' aria è grave; e abbiamo così un sillogismo semplice o categorico, la conclusione del quale risolve affermativamente la questione proposta. — Il termine che esprime ciò di cui si cerca una qualche cosa è il *minore* o *minor estremo*, che nel riferito esempio è *l' aria*, della quale si cerca se sia grave; il termine che esprime ciò che si cerca del minore è il *maggiore* o maggior estremo (30), che nello stesso esempio è *grave*; il termine col quale il maggiore e il minore si paragonano dicesi *medìo* senza più, o *mezzo termine* o *argomento*, il quale nell' addotto esempio è *corpo*. Da questa analisi apparisce che il termine minore è il soggetto della questione e il maggiore l' attributo della medesima.

59. Di questi tre termini formansi le tre proposizioni del sillogismo, delle quali quella i cui estremi sono il medio e il maggiore si chiama proposizione *maggiore*, quella i cui estremi sono il termine minore e il medio dicesi *minore*, e quella i cui estremi sono il termine minore e il maggiore dicesi *conclusione*. Le proposizioni maggiore e minore prese insieme diconsi *premesse* o *antecedenti*, la conclusione chiamasi *conseguente:* la legittima connessione dell' antecedente col conseguente dicesi *conseguenza* del sillogismo. Inoltre le proposizioni delle quali il sillogismo è composto sono la *materia* del sillogismo, e *forma* dicesi la retta connessione tra le medesime. È manifesto che la

conseguenza e la forma del sillogismo sono la stessa cosa.

60. Da questa analisi ognuno può vedere che tutta la difficoltà del comporre un sillogismo consiste nel trovare il mezzo termine, che serva come di comune misura del soggetto e del predicato della questione. A questo riguardo riporteremo le due regole che assegnano i dialettici: 1.ª Si riduca il soggetto della questione al genere sotto cui è contenuto, e gli si attribuisca ciò che si trova esser vero di questo: così è formato il sillogismo recato ad esempio nel num. 58; 2.ª Si definisca il predicato, e quindi si attribuisca o no al soggetto, secondo che si trova convenire a questo la definizione o non convenirgli: così la questione proposta nel num. 58 può risolversi col seguente sillogismo; — tutto ciò che pesa è grave; l' aria pesa: dunque l' aria è grave.

61. Le regole del sillogismo sono contenute negli otto versi seguenti:

Terminus esto triplex: major, mediusque, minorque;
Aut semel aut iterum medius generaliter esto;
Quantum praemissae referat conclusio tantum;
Nequaquam medium capiat conclusio oportet.
Ambae affirmantes nequeunt generare negantem;
Pejorem sequitur semper conclusio partem;
Utraque si praemissa neget nihil inde sequetur;
Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.

Noi le spiegheremo brevemente, notando che tutte possono ridursi alla prima, e per tal modo rispondendo a coloro che vorrebbero sostituire a queste otto regole degli antichi quella meno chiara e non meno difficile ad applicarsi proposta nella logica di Porto-Reale, che si espone così: La maggiore del sillogismo contenga la conclusione, e la minore dichiari che questa è in quella contenuta.

62. La prima regola vuole che i termini del sillogismo siano soltanto tre. Questa regola si deduce evidentemente dalla natura del sillogismo. Bisogna avvertire che il quarto termine può occultarsi nel sillogismo in varj modi: 1.° per *equivoco*, al che si presta la metafora e tutte generalmente le figure del discorso; 2.° per *cangiamento di supposizione*, prendendo a ragion d'esempio nelle premesse un termine ora materialmente, ora formalmente; 3.° per la *confusione del termine astratto col concreto*. In qualunque modo s'insinui il quarto termine vizia e distrugge il sillogismo.

63. La seconda regola richiede che il termine medio si prenda almeno una volta secondo tutta la sua estensione: in caso diverso vi saranno quattro termini, e il sillogismo diventa falso.

64. La terza vuole che il termine maggiore e il minore non abbiano nella conclusione maggiore estensione che nelle premesse; altrimenti i termini saranno quattro, e il sillogismo manca.

65. La quarta esclude il mezzo termine della conclusione. Se v'entrasse o non farebbe nulla, e sarebbe uno sconcio, o modificherebbe il maggiore o il minore, o li sostituirebbe, e guasterebbe il sillogismo.

66. La quinta stabilisce che due premesse affermative non possono dare una conclusione negativa, e non abbisogna di dichiarazione.

67. La sesta legge impone che la conclusione segua la parte più debole: ciò vuol dire che la conclusione vuol essere negativa, particolare, probabile o contingente, quando una delle premesse è negativa, particolare, probabile o contingente. La prima parte di questa regola è una conseguenza dell'assioma 2.°, num. 56; le altre sono provate della regola terza.

68. La settima insegna che due premesse negative non danno conclusione alcuna, ed è evidente.

69. La regola ottava ed ultima stabilisce che due premesse particolari non possono dare una legittima conclusione: di fatti o le due premesse sono tutte e due negative, o sono entrambe affermative, o l'una di esse è affermativa e l'altra negativa. Se sono entrambe negative si oppone la regola settima; se affermative la seconda. Se poi una di esse è affermativa e l'altra negativa, in questo caso, dovendo la conclusione essere negativa (regola 6.ª), le premesse dovrebbero contenere due termini universali; la qual cosa non essendo possibile per la natura delle premesse in questione, neppure l'illazione sarà possibile, e quindi rimane la verità della regola enunciata [1].

X.

70. Prima di esporre gl'insegnamenti dei dialettici in ordine alle specie del sillogismo, non sarà privo di utilità il trattare brevemente dei modi e delle figure del medesimo. Modo sillogistico appellasi « la disposizione delle proposizioni del sillogismo secondo la loro quantità e qualità ». E poichè la quantità e la qualità delle proposizioni si denotano colle quattro lettere simboliche *A*, *E*, *I*, *O*, come sopra è detto (39), ne segue che tanti saranno i modi sillogistici, quante sono le combinazioni possibili di queste quattro lettere, prendendone tre, giacchè tre sono le proposizioni del sillo-

[1] Nella dichiarazione delle regole del sillogismo si sono omessi gli esempj per istudio di brevità. Del resto sarà facile al professore l'aggiungerli; e non si vuole incolparne l'autore, il quale non iscrive per servire agli autodidattici, ma vuole espressamente fare un libro che richiegga il professore che lo spieghi.

gismo. Queste combinazioni sono 64, delle quali dieci soltanto si tengono per legittime, perchè si accordano colle regole del sillogismo. Quali esse siano apparirà dalle cose seguenti.

71. Figura del sillogismo dicesi « la collocazione del termine medio nel sillogismo ». Noi distinguiamo tre figure del sillogismo; la prima ha il termine medio soggetto nella maggiore e attributo nella minore, e ad essa appartengono quattro modi sillogistici; la seconda ha il medio attributo in entrambe le premesse, e ad essa pure appartengono quattro modi sillogistici; la terza ha il mezzo termine soggetto in entrambe le premesse, e ad essa appartengono sei modi sillogistici. Riputiamo privo di utilità il disputare sulla quarta figura.

72. Onde fosse possibile il ritenere facilmente a memoria i modi di ciascuna figura gli antichi dialettici li espressero con alcuni vocaboli che potrebbero chiamarsi materiali e meccanici, e questi vocaboli espressero in alcuni versi che sono della stessa natura, ma servono meravigliosamente al fine al quale furono destinati [1]. Essi sono i seguenti.

> *Barbara*, *Celarent* primae, *Darii Ferio*:
> *Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Baroco* secundae;
> Tertia grande sonans recitat *Darapti*, *Felapton*
> Adjungens *Disamis*, *Datisi*, *Brocardo*, *Ferison*.

Dalle cose dette (39, 71) è chiaro il significato di questi vocaboli; spieghiamone tuttavia uno o due a maggiore lucidità. Il vocabolo *Barbara* esprime simbolicamente un sillogismo della prima figura composto di tre proposizioni

[1] Preferiamo gli antichi *Barbara* ecc., ai rosminiani Fa, Fa, Fa, ecc., che non ci pajono meno barbari dei primi, e certo meno atti ad essere messi in versi, e quindi più difficili a ritenersi a memoria.

universali affermative. — Ogni animale è mortale; tutti gli uomini sono animali: dunque tutti gli uomini sono mortali. Il vocabolo *Cesare*, simboleggia un sillogismo della seconda figura avente le premesse universali, la prima negativa e l'altra affermativa, e la conclusione universale negativa. — Nessun sensibile è infinito; ma ogni idea assoluta è infinita; dunque nessun' idea assoluta è sensibile. E così dicasi degli altri.

XI.

73. Le specie del sillogismo sono tre. Il sillogismo può essere *semplice, composto* e *molteplice.* Il sillogismo semplice, oltre la forma perfettamente logica, della quale abbiamo finora parlato, e nella quale si chiama anche categorico, si può trovare occultato in certa maniera e nascosto, e in tal caso si chiama *criptico.* Il sillogismo *criptico* è un sillogismo semplice del quale si occulta la forma ordinaria, e ciò fassi in quattro maniere principalmente: 1.° trasponendone le proposizioni, come: — La giustizia deve amarsi, perchè la giustizia è una virtù, e ogni virtù deve amarsi: 2.° per mezzo di proposizioni equipollenti; 3.° per contrazione delle proposizioni, nel qual caso il sillogismo dicesi contratto, come: — Penso, dunque esisto; 4.° Omettendo una delle premesse, come: Ogni vizio deve fuggirsi; dunque la poltroneria deve fuggirsi. — In questo caso il sillogismo appellasi *entimema*, perchè la proposizione che non si esprime è presente alla mente di chi pronunzia e di chi ascolta il sillogismo. L'*entimema* adunque è «un sillogismo del quale si tace una delle premesse», e perciò consta di due proposizioni, la prima delle quali dicesi *antecedente* e l'altra *conseguente.* Talvolta l'*antecedente* e il *conseguente* di un

entimema si esprimono in una proposizione sola, la quale si chiama *entimematica*, come: uomo finito, non nutrire odio infinito.

74. Sillogismo composto è quello, la cui maggiore è una proposizione complessa-composta, ovvero composta (32). Quindi:

1.° Se la maggiore è una proposizione condizionale, il sillogismo dicesi *condizionale* od *ipotetico*, come: — Se l'aria preme i corpi sottostanti, è grave; ma l'aria preme i corpi sottostanti: dunque l'aria è grave. Le regole del sillogismo condizionale sono le seguenti: 1.ª affermata la condizione, affermasi il condizionato (40); 2.ª negato il condizionato, negasi la condizione della proposizione condizionale. Queste regole debbono osservarsi rigorosamente quante volte la condizione espressa nella maggiore non è l'unica sotto la quale possa avverarsi il condizionato, come in questa proposizione: Se or ora ha cessato di piovere, la terra è bagnata; che se fosse l'unica, come nell'esempio sopra recato, allora la conclusione è legittima anche se si proceda contro le regole medesime. Se poi la proposizione condizionale fosse falsa, il sillogismo è impossibile; così se io dica: Se Cesare passò il Rubicone, vinse Pompeo; nulla potrò quindi dedurre.

2.° Se la maggiore è congiuntiva insieme e negativa, il sillogismo appellasi *copulativo* o *congiuntivo*, come: Non si può servire a Dio e alle ricchezze; gli avari servono alle ricchezze: dunque gli avari non servono a Dio. Perchè il sillogismo congiuntivo sia legittimo i membri della maggiore devono escludersi a vicenda (non si richiede però che abbraccino tutto il soggetto), e la conseguenza procede in esso dall'affermazione di un membro della maggiore alla negazione degli altri.

3.° Se la maggiore è disgiuntiva il sillogismo dicesi *disgiuntivo*, il quale allora è legittimo quando la proposizione disgiuntiva è vera (40 4.°); e procedesi in esso dall'affermazione di uno dei membri della proposizione disgiuntiva alla negazione di tutti gli altri, o dalla negazione di tutti i membri della proposizione disgiuntiva, meno uno, all'affermazione di questo.

4.° Se la maggiore è condizionale insieme e disgiuntiva, il sillogismo prende il nome di *Dilemma*, che vale *doppio proposito*, e fu anche chiamato *argomentazione cornuta*. Preso in questo senso si può definire « un sillogismo condizionale, » in cui la seconda parte della maggiore è disgiuntiva, la » quale nella minore si nega, per riuscire a negare la con- » dizione nella conclusione », come: Se deesi dubitare di tutto, ciò è vero o è falso; se è vero, non si deve dubitare di tutto, se è falso, non si deve dubitare di tutto; dunque in nessun modo si deve dubitare di tutto. Altri definiscono il dilemma per « un' argomentazione nella quale da ciascuno » dei membri di una proposizione disgiuntiva s' inferisce » qualche cosa contro l'avversario », come: O è vero che si deve dubitare di tutto, o è falso; se è vero, si ammette qualche verità; se è falso, non si deve dubitare di tutto. — Alla validità del dilemma richiedesi, 1.° che la maggiore sia vera; 2.° che ciò che s'inferisce contro l'avversario sia rettamente dedotto, onde non si possa ritorcere contro il suo autore. La qual cosa avviene quando l' avversario, servendosi della stessa proposizione maggiore, conchiude contro l'argomentante. Sono noti i falsi dilemmi intorno alla professione delle arti scientifiche di esito incerto, come l'arte medica, e quella ancor più difficile di governare gli uomini.

75. Il sillogismo molteplice è l' unione di più sillogismi tra loro connessi. Appartengono al sillogismo molteplice:

1.° L' *epicherema*, che vale *conato*, *aggressione*, e si definisce « un sillogismo del quale la maggiore o la minore o entrambe hanno aggiunta la loro prova », come: ogni essere finito è contingente, perchè non ha in sè la ragion sufficiente della sua esistenza; lo spirito è un essere finito: dunque lo spirito è contingente.

2.° Il *prosillogismo*, col qual nome s' intende « la connessione di due sillogismi fatta in modo che la conclusione del primo serva di premessa al secondo ». L' unica premessa del secondo sillogismo, sebbene in ordine a questo sia la maggiore, dicesi *minore sussunta*, perchè è una minore rispetto a tutta l' argomentazione. Esempligrazia: — Ogni essere semplice è incorruttibile; l' anima umana è un essere semplice: dunque l' anima umana è incorruttibile; ma ciò che è incorruttibile, non può per natura distruggersi: dunque l' anima umana non può per natura distruggersi. Se al prosillogismo si aggiungono altre minori sussunte ed altre conclusioni, prende il nome di *polisillogismo*, come se nell' addotto esempio io soggiunga; ma ciò che non può per natura distruggersi è immortale: dunque l' anima umana è immortale.

3.° Finalmente il *sorite*, che vale *mucchio*, il quale è « una serie di proposizioni connesse tra loro in modo, che l' attributo della precedente divenga il soggetto della seguente, finchè nella conclusione il soggetto della prima si congiunga coll' attributo dell' ultima », come: chi nega la realità e l' oggettività dell' intelligibile, nega l' intelligibile; chi nega l' intelligibile non può ammettere la realità del sensibile; chi nega l' intelligibile e la realità del sensibile è scettico assoluto: dunque chi nega la realità e l' oggettività dell' intelligibile è scettico assoluto. Il sorite si può risolvere in tanti sillogismi, quanti sono i mezzi termini che contiene, vale

a dire quante sono le proposizioni, meno due, se è espressa la minore del primo sillogismo, meno una, se non è espressa, come nell' addotto esempio, nel quale la minore del primo sillogismo è: il sensista nega la realità e l' oggettività dell' intelligibile. — Le regole del sorite si riducono a quelle del sillogismo: bisogna però porre una speciale attenzione al significato del mezzo termine, che deve conservarsi sempre lo stesso; e a non lasciarsi ingannare dalle difficilmente avvertibili addizioni e sottrazioni che si sogliono fare dai sofisti.

76. Col nome d' *integrazione* s' intende « una forma di argomentare, per la quale da una cosa cognita se ne argomenta una incognita, senza che questa cada sotto l' esperienza ». È una maniera di argomentare dai segni alle cose significate, la cui validità dipende dalla connessione tra il segno stesso e la cosa per esso segnata. A questo genere si riduce pure l' argomento di *analogia*, pel quale si conchiude dalla rassomiglianza parziale di alcune cose fra loro alla rassomiglianza totale; e l' *esempio*, il quale consiste nel conchiudere da una cosa qualunque ad un' altra simile ad essa, ed è piuttosto di spettanza degli oratori che dei filosofi. In quest' ultima forma di argomentare la conclusione è *a pari*, *a majori ad minus*, o *a majori ad majus*, ossia *a fortiori*, secondo che eguale, minore o maggiore è la ragion di conchiudere.

77. Il *regresso* è « un movimento razionale della mente, per cui essa dalla cognizione indistinta di ciò che contiene la ragione di un' altra cosa passa alla cognizione di questa, e dalla cognizione formale e distinta di questa va alla notizia formale e distinta della prima ». Nel regresso si può anche procedere dall' effetto alla causa, ma noi amiamo di riconoscere anche in questa argomentazione la necessità che

la sintesi preceda l' analisi. Il regresso fu anche chiamato *circolo solido*, per distinguerlo dal sofisma che appellasi circolo vizioso, di cui parleremo più avanti.

XII.

78. Abbiamo a suo luogo distinto la forma dalla materia del sillogismo (59) e sin qui ci siamo quasi esclusivamente occupati della forma; ora ci conviene parlare anche della materia dell' argomentazione.

79. « Una proposizione della cui verità alla mente non consti e della quale si proponga di acquistare la cognizione » dicesi *questione*, e *tesi* appellasi « una proposizione vera e certa per la mente e che essa proponesi di provare agli altri ». La ragione per giungere all' uno o all' altro di questi due scopi procede diversivamente, e instituisce un' argomentazione inquisitiva nel primo caso, nell' altro un' argomentazione dimostrativa.

80. L' argomentazione inquisitiva è « un' argomentazione che ha per iscopo la ricerca della verità ». Qui è d' uopo avvertire che doppio è lo scopo dell' argomentazione; l' uno consiste nel dedurre legittimamente una proposizione da un' altra, l' altro è di stabilire la verità di una proposizione. L' argomentazione inquisitiva, come la dimostrativa, mira a questo secondo scopo, onde non è sufficiente nè all' una, nè all' altra, che si componga un sillogismo che abbia per legittima conclusione la questione nel primo caso, e la tesi nel secondo; ciò basterebbe all' argomentazione semplice, ma all' argomentazione inquisitiva, come alla dimostrativa, richiedesi che la questione o la tesi pongansi fuori di controversia, e provinsi veramente per la mente che instituisce la ricerca della verità nel primo caso, e per coloro

ai quali vuolsi provare nel secondo. Così se io mi proponga la questione: l'anima è semplice? L'argomentazione inquisitiva non sarà compiuta se io dica: tutto ciò che non ha parti è semplice; l'anima non ha parti: dunque l'anima è semplice; ma acciocchè la questione proposta sia per la mia mente tramutata in tesi è mestieri che io m' interni nella cognizione dell' essere semplice e del composto, e in quella dell' anima, onde la mia mente possa vedere la verità oggettiva di quella proposizione.

81. Nell' argomentazione semplice si distingue la verità materiale e la formale della medesima, onde l' argomentazione può essere materialmente vera e formalmente falsa, e al contrario; materialmente e formalmente vera, e al contrario: l' argomentazione inquisitiva e la dimostrativa devono sempre essere materialmente e formalmente vere.

82. La tesi devesi trasmutare in verità dimostrata, e ciò si ottiene mediante l' argomentazione dimostrativa o dimostrazione, l' efficacia della quale si estende all' argomentazione inquisitiva, la quale non è altro che una dimostrazione che colui che instituisce la ricerca della verità deve saper fare a se stesso. — La dimostrazione è: « un' argomentazione in cui si chiarisce vera una proposizione ricavandola da principj ovvero da altre proposizioni vere e certe ». Di qui è manifesto che alla dimostrazione richiedesi: 1.° un principio o una proposizione certa in cui la tesi sia in qualche modo contenuta; 2.° che questa col mezzo del raziocinio si ricavi legittimamente da quelli.

83. La dimostrazione riguardo al punto di partenza si distingue in dimostrazione *a priori* e in dimostrazione *a posteriori*. Dimostrazione *a priori* è quella nella quale dimostrasi l' effetto della causa, il ragionato della sua ragione, e in generale ciò che logicamente vien dopo da

ciò che lo precede e ne contiene la ragione sufficiente; nel caso contrario la dimostrazione dicesi *a posteriori*. Vuolsi notare che se il processo discorsivo della dimostrazione inchiude il passaggio dall' ordine del necessario a quello del contingente, la dimostrazione *a priori* è quella che parte dal necessario, e quella che prende il suo punto di partenza dal contingente è sempre *a posteriori*. Cosi dimostrasi *a priori* che *il mondo è ordinato* partendo dalla idea della sapienza e onnipotenza divina; dimostrasi *a posteriori* che *Dio esiste* partendo dall' esistenza del creato.

84. Riguardo al modo in che la dimostrazione procede distinguesi in *diretta* ed *indiretta*. La prima chiarisce vera la tesi da ragioni intrinseche alla medesima, facendo vedere che essa è contenuta in un principio certo o in una proposizione che si deve ammetter per vera, oppur anche per mezzo dell' analisi facendo vedere che l' attributo conviene al soggetto della tesi. Ma siccome ciò non può sempre farsi a cagione della limitazione della mente umana, ricorriamo alla dimostrazione indiretta, la quale fa vedere che la cosa non può essere diversamente da quello che enunciasi nella tesi, e consiste d' ordinario nel supporre vera la proposizione contraddittoria della tesi stessa e nel dedurre da essa, legittimamente argomentando, una conclusione apertamente falsa, dal che si ricava che pur falsa è la proposizione supposta vera, e quindi che è vera la contraddittoria della stessa (46), cioè la proposizione da dimostrarsi. Questa specie di dimostrazione chiamasi *riduzione all' assurdo*. È anche una specie di dimostrazione indiretta quella che si fa *per esclusione di parti*, e consiste nell' eliminare successivamente tutti i casi o modi in cui può esistere una data cosa, meno uno, il quale perciò non potrebbe non esser vero. Alcuni chiamano quest' ultima

maniera di dimostrazione, dimostrazione *esagogica*, e i matematici, che più degli altri se ne servono, *metodo di esaustione*.

85. Qualunque dimostrazione si assolve con uno o più sillogismi. In ogni caso però ci è sempre un sillogismo principale che riassume in qualche modo tutta la dimostrazione, e chiamasi sillogismo fondamentale della dimostrazione.

XIII.

86. « Un' argomentazione viziosa che ha l' apparenza della verità » dicesi sofisma, e distinguesi dal *paralogismo*, il quale pecca apertamente contro la verità, e non potrebbe indurre in errore. Gli scolastici chiamarono *fallacie* i sofismi, e li distinsero in fallacie *logiche* e in fallacie *grammaticali*; queste consistono nell' abuso delle parole, quelle nella mal fatta connessione e distinzione delle idee. Altri distinguono i sofismi in ordine alla materia e alla forma del raziocinio, e rispetto all' intento della disputa. Noi seguiamo quest' ultima divisione, ma sarà facile il riconoscere quando il sofisma sia nell' abuso delle parole, e quando in quello delle idee.

87. I sofismi in ordine alla materia del raziocinio si fondano sulla cognizione confusa degli elementi del medesimo. A questo genere si riferiscono:

1.° Il sofisma *dell' assurdo implicito*, il quale ha luogo quando s' introduce la ripugnanza tra le idee del raziocinio. Sia ad esempio *il mendace* degli antichi.

2.° *Dell' infinito non compreso*, ogni qual volta si attribuisce a Dio ciò che non gli conviene, o gli si nega ciò che gli compete.

3.° *Dell' indeterminato*, al quale si riferiscono i sofismi

dei quali toccammo parlando del sorite (75, 3.º). Riguardo a questi sofismi vuolsi osservare attentamente la differenza che passa tra *l'indefinito* e *l'infinito*, e tra *il determinato* e *il finito*; giacchè la confusione di queste idee dà luogo molto facilmente ai sofismi i più perniciosi.

4.º Il sofisma della falsa cagione *(non causa pro causa)*: questo sofisma consiste nell'assegnare di un effetto una cagione che non è la vera, e ha luogo d'ordinario sotto le forme rappresentate dalle espressioni seguenti: *cum hoc, ergo propter hoc; post hoc, ergo propter hoc; non sine hoc, ergo propter hoc*. In questo sofisma si scambia la simultaneità dell'esistenza, o il succedere di una cosa ad un'altra, o la inseparabilità di due cose colla connessione causale, il che è ben lungi dal vero.

5.º Del fatto falso *(sophisma falsi suppositi)*, quando si suppone vero ciò che non è, o si cerca la spiegazione di un fatto che non è avvenuto.

6.º *Dell'enumerazione imperfetta*, il quale ha luogo allorchè si enuncia di un tutto ciò che è vero soltanto di alcune delle sue parti: a questo sofisma riduconsi le induzioni mal fatte.

7.º Il sofisma dell'accidente *(fallacia accidentis)*, il quale consiste nel tenere per essenziale ad una cosa ciò che non le è che accidentale. A questo sofisma riduconsi gli argomenti pe' quali si accagionano le cose del disordine che dipende solo dall'abuso delle medesime.

8.º Il sofisma del genere *(transitus de genere ad genus)*, il quale inchiude una conclusione falsa da un genere ad un altro, o da una specie ad un'altra, o da un genere ad una specie, o al contrario: come se altri sostenesse che i punti fisici non sono osservabili, perchè nol sono i punti matematici.

88. La cognizione confusa della connessione che passa tra i diversi elementi del raziocinio o tra questo e i principj del medesimo dà luogo ai sofismi riguardo alla forma del raziocinio; a questo genere appartengono:

1.° La fallacia dell' ambiguità *(fallacia ambiguitatis)*, la quale nasce da ciò che alcuni vocaboli hanno diversi significati per la sola variazione dell' accento o del modo di pronunziarli, od anche nulla variando. Quando lo stesso vocabolo si prende a significare cose diverse chiamasi *omonimia* od *equivocamento*, negli altri casi dicesi *fallacia dell' accento*. L' omonimia poi o si fonda sull' analogia, come nella parola *piede*, o non ha ragione alcuna, come nella parola *tauro*, che significa l' animale di tal nome, un monte ed una costellazione. Appartengono a questa fallacia i sofismi che si originano dal parlare figurato. La fallacia dell' accento ha luogo quando le parole cangiano di significato pel modo onde vengono pronunziate, come *ridono, ridòno; fosse, fòsse; dotta, dotta* coll' *o* or largo or stretto, ed altri infiniti. A questa fallacia avvicinavasi l' Alfieri quando chiamava *demiocratico* il governo francese del 93.

2.° *L' anfibologia delle frasi*, che nasce dall' unione di più vocaboli fatta in modo che ne sorga un senso ambiguo: tali erano per lo più gli oracoli degli antichi. — *Ibis redibis non morieris in bello.*

3.° *La fallacia del senso composto e del senso diviso*, la quale ha luogo quando si congiungono cose che non possono stare unite, o si enunciano come esistenti separatamente cose che non si possono disgiungere. Così Giuliano apostata vietava ai maestri cristiani lo spiegare i classici, accusandoli di doppiezza, perchè spiegavano nelle scuole autori dei quali non approvavano le opinioni intorno alla

esistenza degli dei; quasi che fossero cose inseparabili la bellezza della forma nei classici, e la solidità della loro religione e della loro morale.

89. Inoltre appartengono ai sofismi in ordine alla forma del raziocinio i seguenti:

1.° Il passaggio dal relativo all' assoluto (*transitus a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*); come se tu dicessi che il fuoco è leggiero, perchè va all' in sù.

2.° La supposizione del principio (*petitio principj*); il quale sofisma consiste nel dimostrare una cosa da ciò che si devé anch' esso dimostrare, assumendolo come certo.

3.° Il circolo vizioso (*pistilli versatio*); il quale ha luogo quando la conclusione si prova dalle premesse e le premesse dalla conclusione, ossia quando due cose si provano reciprocamente l' una per mezzo dell' altra. È manifesto che argomentando in tal modo non si prova nulla, ma si asserisce semplicemente.

4.° Il sofisma che dicesi *della conseguenza* o *del conseguente*; il quale consiste nel considerare come reciproco e convertibile ciò che non è, o nell' invertire la conclusione del sillogismo senza ragione, come: — l' onesto è utile; dunque l' utile è onesto; — l' idea dell' essere (possibile) è in tutte le idee; dunque tutte le idee sono l' idea dell' essere e da questa derivano: la conclusione vera è questa: dunque l' idea dell' essere deriva analiticamente da tutte le idee.

5.° La fallacia delle troppe interrogazioni (*fallacia plurium interrogationum*), nella quale si cade quando si inchiudono in una sola proposizione più domande, alle quali non si può soddisfare con una sola risposta; come se altri chiedesse ad un galantuomo se egli abbia ancora cessato di rubare, alla quale domanda egli non potrebbe rispondere nè affermando, nè negando semplicemente.

90. Rimane a dire alcun che dei sofismi intorno all' intento della disputa. A questo genere appartengono:

1.° La questione sbagliata *(ignoratio elenchi)*, il qual sofisma consiste nel voler dimostrare o combattere una cosa diversa da quella che è in questione; come se trattandosi dell' immortalità dell' anima altri uscisse fuori dicendo: l' anima non esiste; dunque non è immortale.

2.° L' argomento *ad verecundiam*, il quale consiste nel ricorrere all' altrui autorità in mancanza di buone ragioni. A questo riguardo è celebre l'*Ipse dixit* dei pitagorici. Quest' argomento fu detto *ad verecundiam*, perchè il filosofo deve vergognarsi di arrecare l' altrui autorità per prova della sua tesi. — Sebbene l' autorità di uomini insigni possa benissimo esser d' accordo colla verità, tuttavia questo argomento si pone tra i sofismi, perchè può anche essere il contrario; e la filosofia non vuole altri maestri che la ragione, almeno finchè non le è forza ricorrere alla rivelazione.

3.° L' argomento *ad ignorantiam;* il che vuol dire servirsi dell' altrui ignoranza come di prova della propria tesi; la qual cosa è evidentemente sofistica, potendo benissimo avvenire che il nostro avversario non sappia proporre nulla di meglio di ciò che noi proponiamo, e che ciò non ostante la nostra tesi sia falsa. Così argomentava Orazio scrivendo ad un suo amico al quale proponeva alcune massime (in gran parte epicuree) per regola della vita, e conchiudeva:

.... Si quid novisti rectius istis
Candidus imperti: si non, his utere mecum.

4.° Finalmente l' argomento *ad hominem*, il quale consiste nel dimostrare la tesi servendosi dei principj

ammessi o professati dall' avversario, oppure di qualche proposizione che egli abbia conceduta per vera. Questo argomento è sofistico, perchè possono stare insieme benissimo la falsità dei principj dell' avversario, e quella della tesi che si vuol dimostrare dai medesimi. Tuttavia è validissimo, e talvolta l' unico che rimanga contro certuni, i quali, per niun modo disposti a cedere alla verità, anche evidentemente dimostrata, con quest' argomento possono venir costretti a dover arrossire di se medesimi, quando si faccia manifesto che neppure si accordano coi propri principj.

XIV.

91. Scienza è « un insieme di cognizioni scientifiche ordinate ». La scienza non è quindi per noi, come per alcuni *una cognizione ragionata*, ovvero *un complesso di cognizioni* senza più. Quanto a coloro che definiscono la scienza per *un sistema di verità dipendenti da un solo principio*, ovvero per *l' esplicazione di un principio*, più facilmente potremmo accordarci insieme. Tuttavia osservando che non in tutte le scienze vi è un solo principio, al quale si riducano tutte le verità che comprende ciascuna di esse, quantunque sia verissimo che tutto lo scibile dee ridursi ad un solo principio enciclopedico ed universale, amiamo ritenere la definizione soprascritta, aggiungendo a chiarir meglio la natura della scienza che essa ha per oggetto l' intelligibile assoluto o il relativo, l' idea o il fatto, essendo i fenomeni, come tali, incapaci al tutto ad essere materia della scienza [1].

[1] Vuolsi notare la differenza che passa tra la scienza, come è dichiarata nel testo, e le parole *dottrina*, *teorica*, *disciplina*, *facoltà* e *sistema*. La *dottrina* può definirsi « un principio che governa o spiega una parte di una scienza, considerato in relazione alle sue conseguenze

92. Due sono le condizioni onde si abbia una scienza qualunque: 1.ª una moltiplicità di cognizioni che adeguino l' oggetto della scienza (se le cognizioni non adeguano la materia scientifica, la scienza è imperfetta, e tali sono le scienze umane, che sono approssimative sempre, non mai perfette); 2.ª un principio o alcuni principj, secondo i quali siano ordinate le cognizioni medesime. L' oggetto intorno a cui la scienza si travaglia e le cognizioni onde essa scienza consta sono la materia della scienza stessa; l' ordine tra le varie cognizioni e la loro dipendenza logica dai principj sono la forma della medesima.

93. Col nome di principio s' intende in generale « ciò da cui una cosa dipende ». I principj quindi sono di varj generi, secondo la natura della dipendenza di una cosa da un' altra: noi parliamo qui dei principj genetici e degli organici della scienza. I principj *genetici* (cioè *ge-*

e formante un tutto con esse », come ad es. la dottrina del *fato* presso gli antichi: la *teorica* è « l' insieme di alcune speculazioni rinchiudenti la spiegazione scientifica di qualche punto di dottrina o di qualche classe di fenomeni », come la teorica della legge in morale, e quelle della pioggia e della nebbia in fisica, che si dicono *teorie*, secondo l' uso comune. — *Facoltà*, presa in quanto può significar la scienza, è quasi sinonimo di *disciplina;* quella nota il potere o la *facilità* che la scienza presta ai suoi cultori di padroneggiare la materia della medesima, e questa significa che la mente è fatta come *discepola* di una scienza ed è atta ad imprenderla e ad insegnarla: entrambe significano piuttosto l' effetto della scienza nell' uomo che la scienza stessa. *Sistema* è parola greca che vale *insieme posto,* e può significare « un complesso di cognizioni che si spiegano mediante uno o più principj a cui si riducono ; » può notare specialmente quell' uno o più principj che governano una scienza o lo scibile intiero ; e prendesi anche a significare le cose stesse ordinate e i principj che le riducono in qualche modo ad unità, come quando si dice il sistema di Copernico, il sistema dell' universo: in questo senso è definito dal Mamiani « una forma di unità e certa notizia sintetica dell' universo ».

nerativi o produttivi della scienza) sono le cose o le idee che esprimono ciò che è come la causa e la ragione delle cognizioni delle quali la scienza consta, e riguardano principalmente la materia della scienza; i principj organici sono quelle idee (d' ordinario formolate in proposizioni) che servono a dimostrare l' ordine che regna tra le diverse parti della scienza, stabiliscono la colleganza e la dipendenza delle molteplici cognizioni che la compongono, e ne governano l' organismo logico e mentale; questi principj riguardano la forma della scienza; come è manifesto. Il principio, l'*Ente crea le esistenze*, è il principio genetico dell' enciclopedia scientifica; il principio di contraddizione o di identità è il principio organico per eccellenza, come quello che esprime la legge che guida l' intelligenza in ogni disquisizione scientifica.

XV.

94. Ogni scienza consta di materia e di forma, e alla prima si riferiscono i principj genetici, alla seconda gli organici. Ora è da osservare che la materia scientifica e i principj della medesima possono esser somministrati dalla riflessione che li rinviene nell' intuito razionale, nella memoria, e nei varj oggetti della ragione; ovver anche possono venire alla ragione umana dalla rivelazione divina positiva. Allorchè la mente costruisce una scienza colla materia e secondo i principj della prima maniera la scienza dicesi *razionale;* e prende il nome di *scienza della rivelazione* [1], se le cognizioni e i principj della medesima sono somministrati dalla rivelazione.

[1] Preferiamo la denominazione di *scienza della rivelazione* a quella di *scienza rivelata* per ragioni che si potranno facilmente apprezzare da chi ponga mente a ciò che da noi si dice nel numero seguente.

95. Tra queste due sorta di scienza corre questo divario, che nelle scienze razionali la materia e la forma appartengono alla ragione; laddove nelle scienze rivelate la materia sola, anzi d' ordinario una parte sola di questa e i principj genetici appartengono alla rivelazione, mentre la forma dipende onninamente dalla ragione. Questa è la ragione per cui in luogo di *scienza rivelata* crediamo più esatto il dire *scienza della rivelazione*, vale a dire — svolgimento scientifico delle cognizioni e dei principj contenuti nella rivelazione. Il complesso delle scienze di queste due maniere forma l' enciclopedia.

96. Le scienze razionali differiscono tra loro non poco, e la loro differenza si deduce principalmente dagli oggetti di ciascuna di esse. — L' umana intelligenza apprende la realità universale, che consta di due grandi ordini di cose riconosciuti da tutti i grandi pensatori antichi e moderni direttamente o indirettamente, i quali sono l' ordine del necessario e quello del contingente. Il necessario è schiettamente intelligibile in se stesso, ma siccome è attualmente infinito riesce a noi in gran parte sovrintelligibile; il contingente consta di intelligibile e di sensibile, e questo è per noi sovrintelligibile, perchè cuopre ed occulta l' essenza reale del contingente medesimo.

97. Questi due ordini di cose armonizzano tra loro e riduconsi ad unità, senza immedesimarsi, tanto oggettivamente che soggettivamente, in virtù della creazione, la quale è la produzione del contingente operata dal necessario. La realità infinita, che è il necessario, produce la realità finita, che è il contingente, e creandola ne contiene la ragione sufficiente, e la realità finita all' infinita si riferisce e per essa s' intende. E siccome la scienza dev' essere una copia fedele delle cose, e il lavoro scientifico deve riprodurre ed

esibire l' oggetto intorno a cui si travaglia inalterato e quale esiste in se stesso, l' accennata diversità tra i due ordini di cose conoscibili sarà la ragione della diversità delle scienze, e l' unità a cui gli oggetti stessi si riducono ci spiegherà l' unità e l' universalità della scienza prima ed universale.

98. Tutte le cose, obbiettivamente considerate, si riducono al concreto della formola ideale, restaurata da Gioberti, la quale comprende i due ordini del necessario e del contingente e la loro relazione; ci spiega l' unità e la moltiplicità della scienza, ed occupa degnamente il posto di principio enciclopedico dello scibile universo. Questa formola è espressa nella proposizione seguente: l' *Ente crea le esistenze.*

99. La cognizione razionale dei tre membri della formola dà luogo a quella scienza che chiamasi filosofia, e può definirsi « la scienza dell' intelligibile, come tale »; scienza prima ed universale, che comprende l' oggetto intiero dell' intelligenza, compenetra in certo modo le altre scienze, le quali tutte contengono un elemento che ad essa appartiene, e tutte la signoreggia. Ora l' intelligibile, dal primo termine della formola, in cui risiede principalmente, si travasa nel terzo, mediante il secondo che partecipa della natura dei due estremi. Quindi la filosofia si divide in prima e seconda. La parte di essa più nobile è l' Ontologia o Protologia, la quale in quanto versa intorno al primo membro della formola è la vera scienza prima, e tiene molto della scienza universale.

100. La filosofia secondaria e le altre scienze tutte hanno per oggetto principale gli altri due membri della formola, e non possono stare senza la scienza prima, come i loro oggetti non possono passarsi dell' Ente. Alcune di esse si

travagliano intorno ai sensibili e ai particolari, dati dal terzo membro della formola: l' oggetto delle altre è il cronotopo, dato dall' idea di creazione; ma egli è manifesto che l' idea di *esistente* e quella di *creazione* appartenendo all' Ontologia, dipendono da essa la cosmologia, la psicologia e le altre scienze sì speculative che sperimentali, alle quali tutte la scienza prima somministra l' oggetto e ammannisce i princìpj e il metodo, secondo cui debbono governarsi. — La scienza prima si serve della riflessione ontologica, le altre scienze hanno per istrumento principale la riflessione psicologica (9).

101. Diconsi scienze speculative quelle che hanno per oggetto l' intelligibile, come tale, e sono le scienze filosofiche, tra le quali la scienza prima è la scienza speculativa per eccellenza, giacchè l' oggetto suo è esclusivamente intelligibile. Le scienze che si travagliano intorno ai sensibili sì interni che esterni diconsi *sperimentali*, e *miste* quelle il cui oggetto partecipa della natura degli oggetti delle prime e delle seconde, come sono la logica e la morale. Le matematiche *pure* si annoverano tra le scienze speculative: è poi manifesto che nessuna scienza può essere del tutto ed esclusivamente sperimentale, come pure che le scienze speculative possono giovarsi dell' osservazione sì interna che esterna.

XVI.

102. Aristotele divide la filosofia in *teoretica* e *pratica*. La filosofia teoretica suddividesi in *teologia*, *matematica* e *fisica;* la pratica in *morale*, *politica* ed *economica*. Troviamo in Aristotele un' altra divisione della filosofia in *logica*, *fisica* e *morale:* in questa divisione la teologia e la filosofia

prima fanno parte della logica, e la psicologia della fisica. — Qualunque di queste divisioni e classificazioni si adotti egli è mestieri osservare che Aristotele ammetteva una filosofia prima o metafisica, e dava alla fisica il nome di filosofia seconda. Questa filosofia prima è talvolta da lui denominata teologia, perchè ha per oggetto la ricerca delle cagioni e dei principj, e Dio è la cagione suprema; e talvolta è chiamata logica, perchè abbraccia i principj del ragionamento. Il suo oggetto particolare si è ciò che le altre scienze suppongono τὸ τί ἐστι (*quod quid est*); si occupa dei principj delle altre scienze, versando intorno all' essere in generale, in quanto è, e si occupa pure della determinazione di ogni esistenza, in quanto è esistenza soltanto, e non una maniera particolare di esistenza.

103. Nelle Scuole s' insegnava da principio il Trivio (grammatica, retorica, dialettica) e il Quatrivio (aritmetica, geometria, musica, astronomìa). Dipoi si seguì la divisione aristotelica applicata secondo il genio dei diversi autori, aggiuntavi la teologia cristiana, che era per gli Scolastici la prima delle scienze e lo scopo di tutte.

104. Bacone deriva la classificazione delle scienze dalle facoltà umane, memoria, imaginazione e ragione. Alla *memoria* si riduce la *storia*, che divide in *naturale* e *civile*; all' *imaginazione* la *poesia*, la quale è *narrativa*, *drammatica* e *parabolica*; alla *ragione* la *filosofia*, la quale contiene *la scienza degli assiomi* e quella *delle condizioni delle cose*, e si tripartisce in scienza di *Dio*, della *natura* e dell' *uomo*. La scienza di Dio comprende la *teologia razionale* e la *scienza degli angeli* o degli spiriti; quella della natura è *speculativa* e *pratica*, e alla speculativa appartiene la *fisica particolare* e la *metafisica*. Le *matematiche* sono un' appendice della scienza della natura. La scienza dell' uomo si bipartisce in

scienza dell' uomo in se stesso e in *scienza dell' uomo in società:* a quella appartiene *la scienza dell' uomo in genere*, quella *del corpo dell' uomo*, e quella *dell' anima dell' uomo*, e si compie colla *logica* e colla *morale* che Bacone distribuisce in un' infinità di suddivisioni. Niente di più arbitrario di questa classificazione.

105. Ampère, celebre fisico, prendendo le sue imagini (giacchè la sua classificazione non è che un bel giuoco d' imaginazione) dalla storia naturale, stabilisce primieramente due grandi regni di scienze, che sono il regno delle *scienze cosmologiche* che hanno per oggetto il mondo fisico, e quello delle *scienze noologiche*, che studiano il pensiero e le società umane. Questi due regni si dividono in due sottoregni (giacchè egli trova una perfetta simmetria dappertutto, e le sue divisioni procedono costantemente per dicotomia), che sono in ordine al primo regno le scienze *cosmologiche propriamente dette* e le scienze *fisiologiche;* in ordine al secondo regno le scienze *noologiche propriamente dette* e le *sociali*. Ciascuno di questi sottoregni ha una doppia ramificazione: i due primi si bipartiscono ordinatamente in scienze *matematiche* e *fisiche*, *naturali* e *medicali;* i due secondi in scienze *filosofiche* e *nootecniche*, *etnologiche* e *politiche*. Ciascuna di queste diramazioni si bipartisce alla sua volta in due sottodiramazioni, e ciascuna di queste in due scienze di prim' ordine. Ogni scienza di prim' ordine si bipartisce di bel nuovo in due di second' ordine, e ciascuna di queste in due di terz' ordine, al qual termine si arrestano le divisioni amperiane, e la classificazione è compiuta. Troppo lunga sarebbe e noiosa quanto inutile cosa il tener dietro a tutte queste suddivisioni: a noi basti sapere che le scienze filosofiche si suddividono in scienze *filosofiche propriamente dette* e in scienze *morali*, e quelle

sono la *psicologia* e l' *ontologia*, queste l' *etica* e la *telesiologia*.

106. Antonio Rosmini distribuisce la filosofia in tre classi di scienze, che sono le scienze d' *intuizione*, di *percezione* e di *ragionamento*. Le scienze d' intuizione sono 1.° l' *ideologia*, che si propone d' investigare la natura del sapere umano; 2.° la *logica*, che è la scienza dell' arte di ragionare. — Le scienze di percezione sono 1.° la *psicologia*, che è la dottrina dell' anima umana; 2.° la *cosmologia*, che è la dottrina del mondo. — Le scienze di ragionamento si dividono in due classi: le une trattano degli enti come sono, le altre trattano degli enti come dovrebbero essere; quelle diconsi *ontologiche*, queste *deontologiche*. Le scienze ontologiche sono due: 1.° *l' ontologia propriamente detta*, che tratta dell' ente considerato in tutta la sua estensione, come è all' uomo conosciuto; 2.° la *teologia naturale*, che tratta di Dio. Le scienze deontologiche sono quelle che trattano della perfezione dell' ente. Rosmini omette di classificare le scienze deontologiche speciali, e restringendosi alla deontologia umana distingue: 1.° l' *etica*, che tratta dell' obbligazione morale e de' suoi principj; 2.° la *teletica*, che tratta propriamente della perfezione dell' uomo sì morale come eudemonologica. Da ultimo riconosce quattro scienze distinte che versano intorno ai mezzi della perfezione stessa, e sono: 1.° l' *ascetica*, 2.° la *pedagogia*, 3.° l' *economia*, e 4.° la *politica*.

107. Vincenzo Gioberti deduce la classificazione delle scienze che formano l' enciclopedia dalla formola ideale: *l' Ente crea l' esistente*. I tre elementi integrali di essa somministrano l' oggetto e il tema delle varie scienze, e l' organismo il processo metodico che le governa. Il soggetto della formola, cioè l' idea dell' Ente, dà luogo alla *scienza*

ideale, che si divide in *filosofia*, versante circa l' intelligibile, e in *teologia*, la quale si travaglia intorno al sovrintelligibile, noto per rivelazione. La filosofia pura si suddivide in *ontologia* e in *teologia naturale*. La copula della formola, cioè l' idea di creazione, somministra i concetti di *tempo* e *spazio*, *scienza* e *virtù*, i primi due nel processo dall' Ente all' esistente, e i due ultimi nel processo dall' esistente all' Ente; onde si hanno l' *aritmetica* e la *geometria*, la *logica* e la *morale*; a queste ultime nel giro del sovrintelligibile corrispondono la *logica della rivelazione*, l' *apologetica*, la *critica cattolica* e la *teologia morale*. Il predicato della formola somministra la materia delle scienze fisiche, col qual nome s' intendono le discipline che si esercitano sui sensibili spirituali, e sui materiali; queste scienze sono la *psicologia*, la *cosmologia*, l' *estetica* e la *politica*, inoltre le *scienze fisiche propriamente dette* o naturali: nell' ordine della rivelazione il predicato della formola dà luogo all' *antropologia rivelata* e alla *cosmologia rivelata*.

XVII.

108. Le cose finora discorse intorno alla scienza la riguardano sotto l' aspetto oggettivo principalmente; se essa si consideri in senso soggettivo si definisce da alcuni « l' abito di dimostrare le proprie asserzioni », e meglio da altri « uno stato della mente in cui essa conosce le cose e le loro ragioni, ed è capace di dimostrarle agli altri ». Di qui si rileva che alla scienza richiedesi 1.° la cognizione della ragione delle cose conosciute, il che distingue la scienza dall' opinione; 2.° la consapevolezza di tal cognizione, e la capacità che ne viene a chi la possiede di dimostrarla agli altri.

109. La scienza si esprime e si dimostra per mezzo del *discorso*, il quale in generale è « un complesso di termini e di proposizioni atte a manifestare altrui i pensieri di chi parla o scrive ». Il discorso scientifico però si differenzia dal comune per più capi; 1.° per la precisione dei termini che adopera, i quali debbono sempre conservare lo stesso significato, e massime quelli che si dicono *tecnici*, 2.° per la connessione e l' ordine delle idee e delle proposizioni che le esprimono, 3.° per la qualità delle proposizioni che si adoperano nel discorso scientifico, le quali raro o non mai s' incontrano nel discorso comune.

110. Queste proposizioni sono i principj, gli assiomi, i postulati, i teoremi, i problemi, i corollarj, gli scolj, i lemmi, le definizioni e le divisioni.

111. Col nome di *principio* in questo luogo s' intende una proposizione o *formola* esprimente una verità, dalla quale dipendono logicamente altre verità o cognizioni che costituiscono una scienza determinata. — L' *assioma* è una proposizione teoretica indimostrabile (42), — il tutto è maggiore della sua parte; il *postulato* è una proposizione pratica indimostrabile, — dato il centro e il raggio descrivere il circolo; una proposizione teoretica dimostrabile dicesi *teorema;* una proposizione pratica dimostrabile dicesi *problema:* le parti del teorema sono due, l' *enunciazione* e la *dimostrazione;* le parti del problema sono tre, *enunciazione*, *risoluzione* e *dimostrazione*. Una proposizione che si ricava da un' altra proposizione evidente immediatamente e per necessaria conseguenza dicesi *corollario; scolio* si appella un' osservazione fatta per rischiarare qualche punto di dottrina, o per tener nota di qualche cosa degna di rimarco; *lemma* è una proposizione che si assume per provare un teorema o un problema, e si suppone certa, senza provarla,

perchè è più propria di un' altra scienza, che di quella in cui si adopera come lemma.

XVIII.

112. Definire gli esseri è cogliere l' idea che li rappresenta ([1]); onde la scienza versa principalmente nelle definizioni. La definizione è « una proposizione che esprime l' essenza razionale di una cosa »; la cosa che si definisce appellasi *definito*. Alcune volte si definisce una cosa dichiarando filologicamente il vocabolo che la esprime; questa, che pei filologi è l' etimologia della parola, prende il nome di definizione *nominale*, ed è *comune* o *privata*; ma nessuno può credersi autorizzato ad adoperare quest' ultima senza ragioni gravissime. La definizione *logica* si fa enumerando i caratteri che formano l' essenza razionale della cosa definita, ovvero esprimendo l' origine della stessa, nel qual caso si chiama definizione *genetica*. Egli è manifesto che sebbene di alcune cose si possa benissimo dare una definizione genetica, come ad esempio del circolo, dell' ecclissi di un astro; non si può dare di tutte; onde rimane che la definizione logica delle cose è quella che esprime la loro idea o forma o essenza razionale che dir vogliamo.

113. I caratteri che formano l' essenza razionale della cosa definita appartengono al genere e alla specie della medesima; quindi la definizione deve esibire i caratteri generici e gli specifici del definito. Ma essendovi diversi generi gli uni agli altri superiori, e la specie essendo determinata idealmente dal genere nel quale è prossimamente

([1]) *Finis*, come sinonimo di *definitio*, è l' opposto dell' infinito, dell' ἄπειρον.

contenuta (16), il genere espresso nella definizione vuol essere il genere prossimo (V. infra 115), e vogliońsi inoltre notare i caratteri che determinino e distinguano da ogni altra la specie definita. Quindi suolsi chiamare definizione propriamente detta quella che si fa per mezzo del genere prossimo e della differenza specifica della cosa definita.

114. La definizione esibisce l' essenza razionale delle cose e riguarda la comprensione delle idee, la divisione riguarda l' estensione delle medesime e la risolve nelle sue parti. La divisione è « la risoluzione di un tutto nelle sue parti o di un genere nelle specie in esso contenute ». Quando il tutto che si divide è separabile in parti realmente distinte tra loro la divisione chiamasi *partizione* o *divisione materiale;* negli altri casi appellasi *divisione formale* o semplicemente *divisione.* Il tutto che si divide appellasi *diviso* e *membri dividenti* o *della divisione* le parti o i concetti inferiori in cui si risolve. Se questi si dividono di bel nuovo prendono il nome di *suddiviso,* l' operazione si chiama *suddivisione,* e *membri sottodividenti* le parti di essa. — Se lo stesso concetto principale si divide in varie maniere, considerandolo sotto diversi rispetti, l' operazione appellasi *condivisione,* e da alcuni *divisione collaterale.*

115. La divisione si fonda sulle differenze che distinguono le cose tra loro, la classificazione sulle medesimezze delle stesse, ossia sulle qualità comuni. Col nome di *classificazione* s' intende « la riduzione in classi degli oggetti che appartengono ad un determinato ordine di cose ». La classe è « una collezione di oggetti simili » ; se questi sono individui, la classe che li comprende dicesi *specie,* se sono specie chiamasi *genere* (16-17); e i diversi generi sono tra loro ordinati e l' uno compreso nell' altro fino al *supremo* che tutti gli abbraccia, ed è l' *ente:* i generi compresi tra

il supremo e l' *infimo*, che è il più vicino alla specie, e dicesi perciò anche *prossimo*, si chiamano *intermedj*, e sono *superiori* od *inferiori*, secondo che si riferiscono ad un genere posto al di sotto o al di sopra di essi.

XIX.

116. Col nome di *metodo* in generale s' intende la maniera di operare per conseguire uno scopo, ovvero un' acconcia disposizione di mezzi per conseguire un fine: discorrendo noi della scienza definiremo il metodo per « il complesso delle regole che guidano la mente nell' acquisto e nell' insegnamento della scienza ». Nel concetto di metodo concorrono 1° l' idea di uno scopo o fine a cui si tende; 2° quella dei mezzi che vi conducono. L' idea di fine domina nel concetto di metodo; in quella di *processo* al contrario è principale l' idea di mezzo, onde si potrebbe definire il processo per « la maniera in cui si adoperano i mezzi a conseguire il fine del metodo ». Di qui apparisce la differenza tra metodo e processo, sebbene questi due vocaboli si prendano molte volte l' uno per l' altro e si adoperino come sinonimi.

117. Dalla definizione soprammemorata si deduce che il metodo logico può essere *acquisitivo* o *didattico*, secondochè è via all' acquisto della scienza o ad insegnarla altrui. Il metodo acquisitivo o inventivo è *induttivo* o *deduttivo*; il processo di quello è *analitico*, *sintetico* quello del metodo deduttivo; ma si può francamente asserire che nessuna scienza si forma, nè s' insegna, con un solo di questi due metodi e processi, essendo sempre necessarj ambidue: è però verissimo che il metodo induttivo e il processo analitico debbono avere le prime parti nella formazione e

nell' insegnamento delle scienze sperimentali, e nelle speculative al contrario debbonsi le prime parti concedere al metodo deduttivo e al corrispondente processo sintetico ([1]).

XX.

118. Il metodo induttivo chiamasi pure metodo di osservazione e sperimentale, e si può definire per « il complesso delle regole che guidano la mente a scoprire le

([1]) Alle cose accennate nel testo in ordine al metodo da seguirsi nello studio e nell' esposizione della scienza, ci piace aggiungere quanto segue. Noi crediamo che nel trattare la scienza non sia mestieri supporre di aver da fare mai sempre cogli odiatori della verità, ma si debba invece procedere amando la verità e supponendo l' amore della medesima negli altri. Quindi non ci pare potersi dubitare che il metodo da seguirsi sia il metodo naturale, « dove si tien dietro all' evidenza lasciando che il progresso scientifico e l' accordo delle conseguenze presti alle verità fondamentali una giustificazione dimostrativa ». (V. Milone. Il sistema delle conoscenze umane LIV.). Il processo contrario è non solo artificiale, ma antinaturale, e guida al dubbio, non alla verità. Chi vuole cominciare dalla dimostrazione dei principj, sarà sempre da capo. Difatti qual dimostrazione si può volere del primo principio? dalle ragioni che lo precedono? ma ciò è assurdo: se poi si vuol dimostrato dalle ragioni che gli tengono dietro e possono assomigliarsi agli effetti, ciò sta bene, e tale dimostrazione non mancherà di manifestarsi in certa guisa da se stessa nel progresso scientifico e man mano che si va costruendo la scienza; ma quando si enuncia il principio, nessuno può pretendere che siano già dichiarate le conseguenze. Noi dunque teniamo per certo che il metodo della scienza sia l' ontologico e naturale, non il psicologico od artificiale, preconizzato dalla maggior parte. Quando poi si abbia a fare cogli scettici, cogli atei e simili mostri, i quali cominciano dal rifiutare l' evidenza delle idee intellettuali e il patrimonio della memoria, allora si potrà dar mano al metodo artificiale; perchè sono permessi gli argomenti *ad hominem* (90 4.º), quando altri non possiamo adoperarne. Pertanto il metodo psicologico ed artificiale dee riservarsi alla polemica, e *polemico* dovrebbesi intitolare.

leggi che governano i fatti o il genere che contiene gl' individui osservati ». Il processo di questo metodo è analitico principalmente, perchè la ragione in quasi tutte le operazioni che costituiscono questo metodo, procede distinguendo cosa da cosa, e va dal composto al semplice; non dal semplice al composto, come insegnano alcuni.

119. La prima delle operazioni della mente in ordine ai particolari, che sono la materia intorno a cui si aggira il metodo sperimentale, è la percezione. La *percezione* si definisce da molti « un atto della mente con cui essa apprende una cosa colle sue modificazioni ». Per la scuola rosminiana la percezione, alla quale essa dà l' epiteto di *primitiva*, è la stessa cosa che il giudizio primitivo (26). Per noi la percezione è un' operazione colla quale la mente acquista una cognizione fisica (10) ragguagliando l' idea relativa che essa trova nell' intuito (e propriamente nella memoria che ha dell' oggetto intuìto) col particolare percepito dal sentimento. — Comunque si spieghi la percezione, egli è un fatto da nessuno negato che la mente conosce naturalmente tutte le cose che cadono sotto la sua apprensione in modo sensibile, e che queste sono come la materia prima e rudimentale delle scienze sperimentali, che debbono fondarsi sulla osservazione, giacchè le leggi della natura non si possono scoprire *a priori*. Ma le cose percepite sono tra loro collegate, e la mente percepisce in qualche modo questa connessione delle cose, giacchè la percezione, se si prende nella sua integrità è *l' intuito in quanto afferra l' atto creativo nel suo doppio aspetto*, verso l' Ente cioè e verso l' esistente, e quindi importa la cognizione iniziale dell' ordine di tutte le cose tra loro.

120. L' oggetto particolare della percezione è un individuo o un fatto esistente sensibilmente. La cognizione

acquistata dalla mente dei fatti e degl' individui si dice da taluni *esplicita*, perchè avendo un oggetto distinto da tutti gli altri, resta in certo modo distinta da tutte le altre cognizioni e come individuata nella mente che la possiede. Ma queste cognizioni per sè non sono scientifiche, perchè la scienza si fonda su ciò che vi ha di stabile nelle cose, e nelle cognizioni esplicite che la mente ha dei fatti e degl' individui, il particolare e le qualità accidentali predominano, e occultano l' elemento scientifico. Egli è quindi mestieri decantarlo questo elemento per avere la scienza dei particolari.

121. Gl' individui (lo stesso si dica dei fatti, che sono come altrettanti individui) oltre le qualità particolari che li distinguono da tutti gli altri individui, contengono pure degli elementi comuni tra loro, pei quali appartengono ad una specie determinata: o diremo meglio e più filosoficamente; ciascun fatto e ciascun individuo è un segno naturale dell' intelligibile relativo in esso individuato, ma in esso l' intelligibile è confuso col sensibile, il generale nascosto dal particolare: le operazioni delle quali si compone il metodo induttivo mirano a far spiccare l' intelligibile dal sensibile, il generale dal particolare.

122. Ad ottener questo fine vuolsi prima di ogni altra cosa rivolgere la propria attenzione all' oggetto percepito ([1]). Qualora le cose percepite divengono oggetto dell' attenzione senza che l' opera dello studioso alteri in modo alcuno la loro maniera naturale di esistere l' operazione della mente dicesi *osservazione*. — Ma non di rado avviene che gli oggetti delle nostre percezioni si mostrino in modo da

(1) L'attenzione è « l' applicazione del pensiero fatta per opera della volontà ad un oggetto particolare ».

non poter essere osservati in una maniera esatta e compiuta, o rimangano troppo breve tempo esposti alla nostra attenzione. In tal caso è duopo costringerli a rimanere sotto l' osservazione il tempo necessario o ad esistere in quel modo che fa di mestieri acciocchè possano essere convenientemente osservati. Quest' operazione dicesi *esperimento*, e si può definire « un' operazione mediante la quale facciamo esistere l' oggetto della nostra percezione in modo da poterlo osservare come l' intento della scienza richiede ».

123. La prima regola dell' osservazione si è che essa dev' esser fatta con un' attenzione seria e sostenuta; 2.° devesi nell' osservare i fatti e gl' individui porre gran cura nel distinguere l'essenziale dall' accidentale; 3.° allorchè l'osservazione dev' essere completata coll'esperimento (il che avviene spessissimo) è mestieri (*a*) variare l' esperimento, (*b*) ripeterlo ed estenderlo, (*c*) combinare diversi esperimenti, (*d*) dirigere l' esperimento secondo la natura delle cose sperimentate e indirizzarlo ad uno scopo prestabilito ragionevolmente.

124. Onde poter indirizzare l' osservazione e l' esperimento secondo la natura delle cose osservate è duopo conoscere la causa o il principio di ciò che si appresenta alla nostra osservazione o che l' esperimento ci manifesta. Allorchè questo principio ci è ignoto, dobbiamo aver ricorso alle ipotesi. — Col nome d' *ipotesi* s' intende « una supposizione ragionevole della causa o del principio di una classe di fenomeni ». L' uso delle ipotesi è frequentissimo e di grande utilità; anzi si può dire che l' esperienza in generale prende le mosse dalle ipotesi, e che all' ipotesi si devono in gran parte le scoperte e i trovati che onorano l' ingegno umano nel giro delle scienze fisiche principalmente: anche le scienze razionali possono far uso delle ipotesi, ma assai più raramente che le fisiche.

125. Acciocchè l' ipotesi sia legittima e degna[1] di aver luogo nella scienza dee soddisfare alle seguenti condizioni: 1.ª è mestieri che l' ipotesi non contenga nulla di assurdo o che contraddica a qualche verità certa; 2.ª è duopo che la cosa assunta come causa o principio de' fenomeni sia atta a spiegarli veramente; 3.ª l' ipotesi non deve supporre nè più, nè meno di ciò che è necessario; perchè la natura, come non manca nelle cose necessarie, così non si compiace di cause superflue.

126. L' ipotesi non è che uno strumento intellettivo del sapere, e come una fermata dello spirito, e non appartiene propriamente alla scienza, se non quando è rigorosamente verificata, e cessa quindi di essere ipotesi. Cessa pure l' ipotesi di appartenere alla scienza quando si scopre evidentemente falsa, il che ha luogo quando si faccia qualche nuovo sperimento che ripugni ne' suoi risultati all' ipotesi stessa, o quando diviene inutile perchè si è scoperta la vera causa o il principio di ciò per cui spiegare si era ricorso all' ipotesi.

127. All' ipotesi appartiene la *congettura*, col qual nome s' intende « un' illazione fondata su di una ragione apparente ». Il valore della congettura consiste nella ragione che v' ha di conchiudere dall' apparenza alla realità, e dipende dalla natura della cosa in questione e dalla cognizione che si possiede della medesima.

XXI.

128. L' oggetto dell' osservazione è di necessità composto, onde non basta osservarlo nel suo complesso, ma è mestieri sottoporlo all' *analisi*, la quale lo risolve nelle sue parti e lo decompone ne' suoi elementi, acciocchè la mente,

la quale non vale ad intendere distintamente molte cose insieme, fissando la sua attenzione su ciascuna delle parti separatamente, acquisti delle medesime un' idea distinta, e quindi per mezzo della *sintesi* rifacendo mentalmente l'oggetto stesso acquisti la notizia distinta dell' oggetto intiero e dell' ordine che regna tra le parti del medesimo. — L'analisi deve seguire l'ordine delle parti od elementi dell' oggetto osservato, e accordare a tutte un'eguale attenzione, nulla aggiungendo e nulla togliendo d'importanza alle medesime: la sintesi dev'essere fedele nel ricomporre gli elementi dell' oggetto esaminato, e procurare di mettere in rilievo l' ordine che regna tra i medesimi.

129. Dopo questo vuolsi indagare l'ordine che regna tra le diverse cose osservate, onde pervenire a conoscere le leggi dei fenomeni o il generale al quale i particolari si riferiscono. Ad ottenere l' idea della connessione delle cose osservate tra loro (la quale cognizione è contenuta nella percezione in modo confuso (119)), la ragione le avvicina mentalmente, onde rilevare le medesimezze e le differenze che corrono tra le stesse, e quest'operazione dicesi *paragone*. — Le regole del paragone sono le seguenti: — 1.° bisogna osservare semplicemente tutti i fatti od oggetti in cui si trova la proprietà che si studia; 2.° tutti gli oggetti o fatti analoghi ai primi nei quali manca la medesima proprietà; 3.° i gradi diversi della stessa nei varj oggetti o fatti, ed anche nello stesso in diverse circostanze.

130. Dopochè la mente per mezzo dell' osservazione, perfezionata coll' analisi, colla sintesi e col paragone, è giunta a conoscere distintamente i varj elementi degli oggetti percepiti, fissa la sua attenzione sull' elemento comune a tutti gli oggetti osservati, e tralascia di considerare gli elementi che sono proprj e particolari di ciascheduno, il che dicesi

astrarre, essendo l'*astrazione* un' operazione per la quale la mente considera una parte sola di un oggetto come separata dalle altre dell' oggetto medesimo.

131. Ottenuto per mezzo dell' astrazione l' elemento comune a tutti gl' individui o fatti osservati, questo si assume come tipo degli individui medesimi o fatti, in quanto risplende in essi il genere o la legge che li governa; e messi da parte tutti i particolari, per mezzo dell' induzione, che alcuni chiamano *generalizzazione*, si conchiude che tutti gli individui simili agli osservati posseggono quella qualità, e se si tratta di fatti, che tutti sono governati da quella tal legge. È dunque l'*induzione* « un'argomentazione per mezzo della quale da alcuni fatti o individui osservati si conchiude alla legge che governa i fatti medesimi o al genere sotto cui sono contenuti gl' individui osservati ».

132. Le regole dell' induzione sono le seguenti: 1.° essa deve fondarsi sopra molti fatti o individui osservati, cimentati coll' esperimento ed accuratamente tra loro paragonati; 2.° non dev' essere avventata e precipitosa, e perciò non deve andare oltre i limiti segnati dalle fatte osservazioni ed esperimenti; 3.° non dev' essere troppo timida, cioè contenersi al di qua dei limiti medesimi: ciò sarebbe contrario al progredire delle scienze (1).

(1) Procedendo in questa maniera, il celebre Torricelli, a ragione d'esempio, pervenne a scoprire questa legge dell' idrostatica, che « i liquidi salgono nel vuoto barometrico finchè il peso della colonna liquida faccia equilibrio col peso della colonna atmosferica, e l'altezza a cui salgono è nella reciproca del peso specifico di ciascuno di essi ». Nello stesso modo si perviene ad un' idea generale qualunque, per esempio a quella della *ragione;* osservando questa proprietà in tutti gli uomini che ci è dato di conoscere, e particolarmente in noi medesimi; cercandola negli animali bruti, paragonando i diversi uomini secondo questo punto di vista, e finalmente conchiudendo per induzione

133. L'induzione può parere un'argomentazione a rovescio, conchiudendosi in essa dal particolare al generale, il quale non pare che possa in quello essere contenuto. A togliere di mezzo quest'obbiezione contro la validità dell'argomento induttivo bisogna osservare che i particolari dai quali prende il suo punto di partenza l'induzione sono altrettanti segni (20, 23) del generale a cui perviene, e che qualora, per mezzo delle operazioni sopra descritte, siasi bene appurata la natura del segno, non potrà essere che questo non esprima veramente l'idea alla quale conchiude l'argomento induttivo, perchè in caso diverso l'errore ricadrebbe sulla natura delle cose, il che non si può ammettere. Bisogna inoltre osservare che in ogni induzione si presuppone un principio più generale di tutti quelli ai quali si può pervenire per mezzo dell'induzione stessa. Questo principio, sul quale l'induzione si fonda, si è « la costanza e la regolarità delle leggi della natura », la quale costanza e regolarità si deduce legittimamente dal principio di creazione, al quale deve ridursi in ultima analisi tutto ciò che riguarda i fatti e il contingente, e le relazioni tra queste e il necessario.

XXII.

134. Coll'induzione si ascende dai particolari al generale, colla deduzione dal generale si discende ai particolari nel medesimo contenuti. La mente umana possiede naturalmente tutt'i veri primitivi (28), e perciò conosce in qualche

che la *ragione* è una proprietà essenziale dell'umana natura, e quindi che essa appartenne agli uomini che esistettero per l'addietro, come appartiene a quelli che esistono oggigiorno, e apparterrà a quelli che esisteranno per l'avvenire.

modo i principj e le ragioni delle cose, come dimostra il senso comune degli uomini; ma questa cognizione è ben lungi dall'essere cognizione scientifica. Egli è dunque mestieri sviluppare queste cognizioni implicite e confuse, onde perfezionarle e moltiplicarle, il che si ottiene per mezzo del ragionamento e del sillogismo che ne è la più perfetta espressione. L'usare continuo del sillogismo e l'avvezzarsi a dedurre rigorosamente tutte le possibili conseguenze dai principj che si conoscono in modo distinto è cosa opportunissima per chiarire la verità degli stessi principj, e per dare alla mente quella coerenza e quella precisione che sono del tutto necessarie all'uomo di scienza, e a chiunque utilissime. Noi ci asterremo dall'assegnare regole particolari per la deduzione in generale, stimando che possa bastare quello che si disse discorrendo del sillogismo.

135. L'argomentazione inquisitiva si propone (80) di risolvere una questione; al che si perviene in due maniere, cioè col chiarirne la verità o la falsità. Ad ottenere lo scopo dell'argomentazione inquisitiva richiedesi: 1.° che la questione sia posta chiaramente per la mente che ne intraprende la risoluzione; 2.° che si conosca la materia intorno alla quale la questione si aggira; 3.° che si giunga a penetrarne la natura in modo che si vegga chiaramente la relazione che passa tra la medesima e le verità che sono certe e fuori di controversia. — I mezzi per realizzare queste condizioni sono: 1.° prender per punto di partenza quel tanto che si conosce della questione; 2.° considerare attentamente le idee affini a quelle della questione e investigare le relazioni di queste colle verità conosciute con certezza; 3.° argomentare legittimamente alle relazioni che la questione ha colle verità certe, nel che consiste la soluzione della questione.

136. Le regole dell' argomentazione dimostrativa (82) si riducono a quelle del sillogismo, per quel che concerne la forma della medesima. Per quel che riguarda la materia, questa può considerarsi come composta di tre proposizioni, le quali sono la *tesi*, che è la proposizione da dimostrarsi e la conclusione del sillogismo fondamentale (85), la *maggiore* e la *minore* del sillogismo stesso. La tesi vuol essere conosciuta chiara e distintamente, ed espressa in termini che rimuovano ogni equivoco ed ambiguità. La maggiore dev' essere una proposizione certa e indubitata (il che si avvera quando essa esprime un principio certo, od una verità provata, ovvero una definizione ben fatta), e deve contenere la tesi. La minore dev' esser atta a far vedere la connessione che passa tra la maggiore e la tesi. Finalmente l' argomentazione sì inquisitiva che dimostrativa dev' essere espressa con vocaboli chiari e perspicui, e con brevità, di modo che nulla siavi di superfluo. Un' argomentazione che con lucido ordine e semplice esposizione racchiude la dimostrazione di una verità profonda e di grande momento dicesi *elegante*. Quindi venne il nome di elegante al teorema di Archimede sulle relazioni tra il cilindro e la sfera inscritta al medesimo.

137. Non crediamo di poterci soffermare ad assegnar le regole particolari delle altre due maniere di dimostrazione (oltre quella di cui abbiamo finora discorso, e che si chiama *apodittica*), che sono dette da alcuni *elenctica* (che vale *redarguitiva*) ed *apologetica* (*difensiva*), indirizzate, la prima a convincere di falsità il proprio avversario, e l' altra a difendere la verità: sarà facile il ricavarle da quelle della dimostrazione apodittica, e da ciò che diremo più avanti intorno alla disputa.

XXIII.

138. Alcuni allargano di troppo la facoltà accordata agli autori di attribuire un senso particolare e privato ad un vocabolo: noi crediamo che la sola necessità possa giustificare un fatto simile e che poco o nulla si debba lasciare all' arbitrio. Pertanto la definizione nominale (112) deve dichiarare il vero senso del vocabolo secondo la filologia, e l' autore deve prendere i vocaboli nel senso in che sono generalmente intesi da tutti, e quando abbia una forte ragione, può prenderli in un senso particolare, rendendone avvisato il lettore, per evitare le questioni di parole. Comunque si faccia poi la definizione nominale, è ammesso da tutti a questo riguardo che si deve prendere nel medesimo significato uno stesso vocabolo senza variarlo giammai a capriccio, ma soltanto dentro i limiti segnati dall' indole della lingua che si adopera e dai bisogni della scienza che si tratta.

139. Le regole della definizione reale sono le seguenti: 1°. dev' esser *chiara*, e però non espressa con parole negative e non identica; 2°. dev' esser eguale al definito, e perciò *convertibile*, giacchè l' attributo di essa deve contenere l' analisi del soggetto e non altro; 3.° nella definizione non debbono entrare che le qualità essenziali: se vi hanno luogo le qualità accidentali, allora prende il nome di *descrizione*. Le qualità essenziali sono le generiche e specifiche, come fu altrove (113) spiegato, e quindi si vede che il genere supremo e gl' individui non si possono definire propriamente; gl' individui si possono descrivere, o definire per similitudine in qualche modo.

140. Le regole della divisione sono le seguenti: 1.ª i

membri dividenti adeguino il tutto diviso; 2.ª siano opposti tra loro in modo che l' uno non sia contenuto nell' altro; 3.ª si eviti ciò che potrebbe arrecare oscurità, e quindi non si moltiplichino le suddivisioni, se non quanto è necessario a comprendere l' oggetto studiato; e si proceda ordinatamente. A quest' ultima regola si contravviene non solo col moltiplicare soverchiamente le suddivisioni, ma più gravemente ancora se il diviso si prenda ora sotto un rispetto, ora sotto un altro, la qual cosa cangierebbe il principio stesso della divisione. — Alcuni vollero che le divisioni logiche dovessero essere sempre di due membri o *dicotome*, come si dice con parola greca, ma non è dubbio che la natura delle cose che si hanno a dividere richiede molte volte che la divisione sia di tre o più membri.

141. Gli oggetti da classificare contengono due sorta di qualità od elementi, i comuni e i proprj. Quindi la classificazione potrà essere *naturale* o *artificiale:* quella si fonda su ciò che gli oggetti che appariscono simili hanno di essenziale, questa ha per fondamento una qualità essenziale o accidentale scelta a quest' ufficio a capriccio o per necessità di sistema. Le classificazioni artificiali in tutti i generi di cose sogliono precedere le naturali (come le ipotesi precedono le teorie e la scienza), che sono le ultime ad ottenersi. — La classificazione tende a rivelarci l' ordine che regna nelle cose; onde dev' essere 1.° chiara, 2.° ordinata, 3.° deve fondarsi sulla natura delle cose classificate, prendendo per principio regolatore l' essenza delle medesime, non già una qualità accidentale, che potrà benissimo prestarsi ad una classificazione artificiale, ma non servire al vero ed ultimo intento della scienza.

XXIV.

142. Le scienze sono tra loro connesse in modo che la mente umana non può acquistare la profonda ed intima cognizione di alcuna di esse, senza conoscerne almeno in parte molte altre, che sono alla medesima affini e con essa collegate. Ora la limitazione della mente umana e la vita dell' individuo ristretta nei limiti di un tempo brevissimo non permettono all' uomo di addentrarsi nello studio di molte scienze. Inoltre sono infinite le cose che l' uomo non può apprendere per se stesso, perchè non può percepire quello che avvenne nel tempo passato, nè ciò che avviene ne' luoghi in cui egli non si trova. Gli è dunque mestieri ricorrere all' altrui autorità per conoscere quelle cose che non si possono apprendere direttamente, per alcuno de' motivi accennati. Oltre a ciò egli è manifesto che la vita razionale comincia colla fede ([1]), e che la maggior parte delle nostre cognizioni le dobbiamo all' altrui autorità. Ma siccome l' altrui autorità può esser fonte di verità ed anche di errori, voglionsi avere in pronto le regole che guidino la mente nel prestar fede alla medesima. L' insieme di queste regole è ciò che dicesi *metodo autoritativo.*

143. « L' altrui testimonianza, in quanto è principio di cognizione » è ciò che dicesi *autorità* (qui non parliamo dell' autorità morale), e « l' assenso prestato all' autorità » dicesi *fede.* La quale è di due maniere *speculativa* e *storica*, secondochè le conoscenze alle quali si giunge per mezzo dell' autorità concernono *dottrine* o *fatti.* Qualunque però ella sia non deve mai esser cieca, e perciò è mestieri

([1]) *Fides primogenita cordis nostri*, S. Agostino.

conoscere a quali condizioni sia ragionevole l' acquiescenza della mente nell' uno e nell' altro genere di assenso [1].

144. Le ragioni positive che rendono ragionevole la fede sono sempre estrinseche alle verità che sono oggetto della medesima; giacchè in caso diverso la fede perderebbe la sua natura, e sarebbe scienza, se il principio dal quale dipende la cognizione di una cosa qualsiasi fosse la verità della cosa stessa, e non l' altrui autorità, la quale, come è chiaro, è estrinseca alla cosa in questione; la qual cosa è molto bene espressa nella concisa formola di S. Agostino: *quod scimus, debemus rationi; quod credimus, auctoritati:* nella qual formola la parola *ratio* significa oggettivamente.

145. Riguardo alle conoscenze dottrinali, acciocchè l' autorità meriti fede, richiedesi che le cose insegnate non contraddicano alle verità conosciute con certezza, ai principj della ragione, all' esperienza e al buon senso, e che armonizzino tra loro. Richiedesi inoltre che colui che insegna sia tale che si possa supporre conoscer bene a fondo le dottrine che insegna, e che sia di carattere e probità conosciuta. Avrà poi tutti i titoli alla fede dei discenti se goda di una celebrità meritata, e sia perfettamente padrone della scienza che insegna.

XXV.

146. La *critica* è « l' arte che dirige la mente nello sceverare le credibili testimonianze dei fatti dalle non credibili, e nello stabilire le condizioni a cui debbono soddisfare,

[1] Qui parliamo della fede umana, e non della divina, riguardo alla quale l'assenso è sempre ragionevole, quando consti che Dio ha parlato; come è sempre ragionevole l' obbedienza all' autorità morale divina, quando sia certo che Dio ha prescritto qualche cosa; serva d' esempio la fede e l' obbedienza di Abramo. Ciò non ostante anche la fede cristiana è *obsequium rationabile*, non cieco, come dimostrano i teologi.

perchè possano produrre la certezza storica » [1]. — Ad ottenere questo scopo debbonsi stabilire le regole da seguirsi in ordine ai fatti, e quelle che riguardano i testimonj dei fatti medesimi.

147. I fatti narrati possono essere *naturali* o *miracolosi*; quelli sono conformi alle leggi consuete della natura, questi se ne discostano più o meno, e importano talvolta la sospensione momentanea delle medesime.

148. I testimonj sono *oculati* ovvero *auriculari;* quelli appresero il fatto coi proprj sensi, questi lo appresero da altri testimonj; *contemporanei* o *posteriori*, secondo che vissero al tempo in cui avvenne il fatto, o dopo il medesimo.

149. In ordine ai fatti narrati richiedesi primieramente che essi siano possibili. Qui vuolsi avvertire che non si dee leggermente far passare per impossibile ciò che forse non è che inverisimile, giacchè avviene molte volte che cose inverisimili siano vere, onde Seneca scrisse: *incredibilem tibi narro rem, sed veram*, e Dante

Io dirò cosa incredibile e vera.

In secondo luogo bisogna osservare che sebbene i fatti miracolosi differiscano dai naturali per la loro cagione e siano impossibili rispetto alle leggi ordinarie della natura, sono però, come i naturali, esternamente osservabili, ed assolutamente possibili, onde sono credibili, quando sia

[1] Col nome di *fatto* intendesi « tutto ciò che è contingente, ed esiste perchè determinato all' esistenza da una causa, non per necessità della sua natura ». Il fatto tramezza tra l' idea e il fenomeno, il fatto è la metessi, il fenomeno è la mimesi, e l' uno e l' altro sono effetto dell' atto creativo, il primo intelligibile, il secondo sensibile, quello stabile ed esistente in se stesso, questo in continuo flusso e senza stabilità di sorta. Ogni esistente è fatto e fenomeno nello stesso tempo. Quindi si vede che bisogna escludere del tutto i fatti dal giro del necessario, e che quando si dice, a cagion d' esempio, l'esistenza di Dio è un fatto, si parla molto impropriamente.

accertata la loro esistenza, dalla quale si può legittimamente argomentare alla loro possibilità, dicendo le Scuole con ragione: *Ab esse ad posse valet illatio.*

150. Riguardo ai testimonj e narratori del fatto richiedesi che siano degni di fede, cioè che abbiano la scienza e la veracità necessaria a non ingannarsi nell' osservazione del fatto e a non ingannare nel raccontarlo. Sarà buona prova della prima dote l' essere il testimonio fornito di quella capacità di mente, perspicacia e dottrina che si richieggono a conoscere il fatto, l' aver egli esaminato il medesimo colla necessaria attenzione, con tutta la tranquillità di un animo sincero e spassionato, senza prevenzione o spirito di parte. Sarà argomento della veracità del testimonio l' esser egli uomo leale ed integro, di specchiati costumi, d' animo religioso, nè mai stato colto in menzogna; l' affermar ciò che narra con serietà, e l' esser nel suo racconto sempre coerente a se medesimo. Finalmente il sapersi che nulla possono su di esso il timore o l' umano rispetto, e più di ogni altra cosa sarà forte argomento di veracità il nessun interesse ch' egli abbia ad attestare il fatto piuttosto in un modo che in un altro, e fortissimo se la testimonianza che egli rende gli noccia e sia contraria alle sue inclinazioni e ai suoi vantaggi.

151. Ma siccome raro è che tutte queste condizioni si verifichino in un solo testimonio, così pure rara cosa è che la testimonianza di un solo faccia piena fede di un fatto. Quando però una moltitudine di testimonj sia concorde nell' attestare un fatto di grande importanza, pubblico e di facile osservazione allora si ha la piena certezza storica del medesimo.

XXVI.

152. Rimane ora a parlare dei fatti trasmessi per via di tradizione, la quale è di tre specie, tradizione propriamente detta, monumenti e storia.

153. La *tradizione* propriamente detta è « la trasmissione orale di un fatto da un uomo all' altro ». Questo è il mezzo più naturale di tramandare la notizia dei fatti dall' una all' altra generazione, e se si prenda in senso ampio, in quanto serve a trasmettere da un uomo all' altro non solo le notizie dei fatti, ma una cognizione qualsiasi e la parola, è il mezzo che solo basta all' esistenza e al necessario perfezionamento del genere umano sulla faccia della terra, e senza del quale tutti gli altri sono insufficienti. Parlando della tradizione sopra definita, che riguarda propriamente i fatti, questa trasmissione si fa per mezzo di una catena di testimonj, i primi dei quali debbono esser stati contemporanei al fatto e averlo percepito immediatamente. Le condizioni della credibilità della tradizione sono che essa riguardi un fatto pubblico e di grande importanza, che sia chiara, estesa e non interrotta.

154. Col nome di *monumenti* s' intendono « tutti i segni stabili e permanenti dei fatti, che servono a trasmetterne ai posteri la memoria ». Si distinguono in *parlanti* e *muti*. Perchè abbiano valore richiedesi che siano autentici e pubblici, concordi tra loro, colla tradizione e colla storia, di facile o almeno di chiara interpretazione, e posti a perpetuare la memoria di fatti di qualche importanza.

155. La *storia*, detta da Gioberti la memoria del genere umano, si definisce per « la narrazione ordinata e

completa di fatti umani memorabili » [1]. Dicesi *narrazione di fatti umani* per distinguerla dalla storia naturale, aggiungesi *memorabili* per indicare che essa si occupa solamente dei fatti degni di essere ricordati, e si dice narrazione *ordinata e completa* per distinguere la storia dalla *cronaca*, la quale espone i nudi fatti secondo l'ordine

[1] Giudichiamo opportuno il dire in questo luogo alcun che intorno alla natura dei fatti fisici, psicologici e storici e alla loro distinzione. — Fatti del mondo fisico o *fisici* diconsi l'esistenza e le varie maniere di esistere degli esseri contingenti, in quanto sono esternamente osservabili. — Fatti *psicologici* sono quelli che manifestano l'esistenza, il modo di esistere e le varie facoltà degli spiriti e in particolare dell'anima umana. Quelli sono governati da una legge necessaria rispetto ad essi e ai medesimi connaturata, la quale è l'idea che regola i fatti stessi, secondo la quale il fenomeno, che è la mimesi del fatto (146. Nota), va sviluppandosi e passa continuamente, mentre il fatto stesso rimane stabile e imperituro. I fatti psicologici sono pure in parte sottoposti a leggi della stessa natura che i fisici, perchè lo spirito è anch'esso un sensibile. Ma siccome lo spirito è dotato d'intelligenza e di libertà, e per queste potenze eccede i limiti del mondo fisico e porta in se stesso la somiglianza dell'assoluto, i fatti psicologici si devono tener ben distinti dai fisici, giacchè l'uomo partecipa della mentalità propriamente detta, ed opera per ragion propria e per un fine morale, e perciò i fatti psicologici sono governati dalla legge morale, e non da sole leggi fisiche. — Finalmente fatti *storici* diconsi quelli che manifestano l'esistenza e le varie maniere di esistere del genere umano, i suoi progressi o regressi e i varj stati in che l'umana famiglia ha esistito ed esiste sulla faccia della terra. Appartengono ai fatti del mondo fisico per un lato e ai psicologici per l'altro. L'esternità dei fatti storici è il corpo, l'internità l'anima dei medesimi; e si distinguono appunto dai fatti del mondo fisico, benchè esterni come questi (giacchè un fatto finchè non è divenuto esterno non appartiene alla storia), perchè hanno la loro ragione prossima nei fatti psicologici, sebbene siano anch'essi governati da leggi superiori, le quali se non si possono sempre rintracciare *a posteriori* in ciascun fatto, si rilevano però assai facilmente se si consideri una grande quantità di fatti e si estenda l'osservazione ad un lasso di tempo abbastanza grande e notevole.

del tempo in cui avvennero, senza addentrarsi nelle cagioni prossime o rimote dei fatti stessi, il che appartiene alla storia (1).

156. La storia si divide in *universale* e *particolare* secondo l' estensione dei fatti che narra, e in *religiosa*, *politica*, *letteraria* ecc. secondo la qualità dei medesimi.

157. Acciocchè lo storico sia degno di fede dee avere le stesse qualità che abbiamo veduto dover concorrere in qualunque testimonio. Bisogna però notare che lo storico è un testimonio qualificato, il quale benchè solo equivale a molti, giacchè egli parla al cospetto e quasi a nome di un' intiera generazione di uomini, e non è possibile che una storia che contenga false narrazioni intorno a cose di qualche importanza si legga, senza che alcuno sorga a protestare in contrario, massime in tempi ne' quali regni una civiltà un po' avanzata.

158. La storia considerata in se stessa dev' essere 1.° *autentica*, 2.° *genuina*, giacchè la sua autorità verrebbe meno quando fosse apocrifa o corrotta gravemente in qualunque modo.

XXVII.

159. « L' applicazione della mente ad una cosa per conoscerla il meglio che sia possibile » dicesi *studio*, e le varie operazioni che la mente fa per acquistare la cognizione delle cose sono altrettante maniere di studio e altrettanti mezzi di pervenire al fine del medesimo, che è appunto la cognizione delle cose (2). Ma i mezzi che qui

(1) La ricerca delle ragioni prime od ultime dei fatti storici appartiene alla Filosofia della storia.

(2) Dai tempi i più antichi sono noti e celebrati il piacere e i vantaggj dello studio. Basti ricordare il fatto di Pitagora, quando ebbe trovata

vogliONSi particolarmente ricordare sono l' insegnamento orale, la lettura, lo scrivere, il discutere e conversare, e la disputa.

160. A ricavar profitto dall' *insegnamento propriamente detto*, che è « la comunicazione orale di una dottrina fatta dal maestro al discepolo » quest' ultimo deve mirare non solo ad intendere ciò che gli viene insegnato, ma a rifare mentalmente la scienza che impara, giacchè *per intendere del tutto una cosa bisogna farla*. Quindi è necessario: 1.° un' attenzione seria e sostenuta, 2.° la meditazione ponderata di tutte le parti della dottrina appresa, 3.° il ripetere a tempo le lezioni precedenti, 4.° l' esporre a se stesso o agli altri, parlando o scrivendo, le lezioni udite e la connessione delle medesime tra loro; 5.° non contentarsi di ripetere passivamente le cose studiate, ma procurare di riprodurle vestite della propria forma mentale.

la dimostrazione del teorema, al quale rimase il suo nome fino ai nostri giorni; e quello di Archimede, quando scoperse il principio per iscioglière il problema della corona. E deve esser così, perchè nessuna cosa, dice S. Agostino, desidera l' anima più fortemente che la verità, e perciò quando l' abbia trovata e appropriatasela, dee risentirne un piacere che non può essere superato se non da quello che proviene dalla pratica della virtù. — Quanto ai vantaggj dello studio, egli è manifesto che il sapere è per l' uomo il principio e la condizione di ogni bene, e perciò lo studio e l' applicazione dev' essere ed è veramente l' unico mezzo di condurre l' umana natura a quel grado di perfezione al quale può giungere e a cui tende incessantemente. L'uomo fu costituito da Dio signore e padrone della creazione terrestre, ma questa signoria non può attuarsi, se non per mezzo della scienza, in virtù della quale l' uomo padroneggia, conoscendole, le forze della natura, le fa servire ai suoi fini, e cangia l' aspetto selvaggio della terra in un giardino di delizie e quasi direi nell' Eden primitivo. Immensi adunque sono veramente i vantaggj dello studio, che dà all' uomo tale superiorità e potenza, il che bene espresse Bacone colla sua celebre sentenza « l' uomo tanto può quanto sa ».

161. A profittare della lettura devesi prima di ogni altra cosa afferrare il senso delle scritture che si leggono. A ciò mirano e conducono le regole dell' arte *ermeneutica*, la quale si definisce per « l' arte d' interpretare gli altrui detti e sentenze » : il senso dell' autore poi è « il pensiero o il complesso di pensieri che l' autore aveva in mente quando scriveva, e voleva eccitare nella mente de' suoi lettori ».

162. Le regole dell' arte ermeneutica sono le seguenti :

1.ª Le parole dell' autore debbono prendersi nel loro significato naturale ed ordinario, sempre che ragioni particolari non richiedano diversamente.

2.ª Ad intendere il senso di una proposizione non del tutto chiara, debbono confrontarsi i luoghi paralleli dello stesso autore.

3.ª Si dee giudicare degli accessorj dal principale, delle parti oscure dalle chiare, dei cenni fuggitivi dalle cose che si dicono e si spiegano di proposito.

4.ª Nell' interpretazione dei luoghi oscuri vuolsi preferire il parere di coloro che furono discepoli, amici o contemporanei dell' autore, o sono molto versati nella materia di cui si tratta.

5.ª Non si debbono attribuire all' autore intenzioni perverse, nè ammettere che vi sia contraddizione tra le dottrine del medesimo, se non quando sì l' una che l' altra cosa sia indubitata.

163. Ciò posto, e quando siasi nel caso d' intender bene le scritture che si leggono, a ricavar profitto, dalla lettura richiedesi : 1.° che abbia uno scopo prefisso, e non sia fatta a caso e senza direzione ; 2.° che si scelgano que' libri che sono come la fonte della scienza che si studia, e si leggano ordinatamente. Conviene inoltre ricordarsi che bi-

sogna legger *molto, ma non molti libri* per acquistare cognizioni profonde; 3.° la sola memoria non bastando d'ordinario a ritener molte cose ordinatamente, è mestieri aiutarla collo scrivere, e fare dei sunti più o meno copiosi, e sempre ordinati, di ciò che si legge, e notare quelle cose che occorrono sì per ritenere, come per intendere e giudicare le cose lette.

164. Lo scrivere le cose imparate, il discutere intorno alle medesime, e il conversare con uomini dotti, capaci di perfezionare e di aggrandire le nostre cognizioni, serve pure meravigliosamente al fine che si propone lo studioso. Il quale, allorchè vuole esprimere scrivendo i proprj pensieri, sente la difficoltà del farlo, ma persistendo a poco a poco la vince e riesce ad estrinsecare *segnati bene dell'interna stampa* i concetti anche i più astrusi, al che non sarebbe mai riuscito senza l'aiuto della penna. La conversazione pure e la discussione, mentre ci costringono a riguardare sotto tutti i loro aspetti le cose che già sappiamo, ci manifestano quelle che sono conosciute da coloro coi quali conversiamo. Ma perchè se ne traggano questi vantaggj, è mestieri arrecare in queste studiose esercitazioni un animo amante della verità, e lontano egualmente dallo spirito di ambizione e da quello di sofisma (1).

(1) Un'altra avvertenza è pur necessaria per ricavare dallo studio tutti i vantaggj che esso può dare, ed è questa: che bisogna eleggersi una scienza particolare per dedicarvisi di preferenza, se si vuole elevarsi al di sopra della mediocrità. — La nostra enciclopedia è un alfabeto, scrive Gioberti; tuttavia non possiamo portar fidanza di conoscere quest'alfabeto dall'A allo Z, e ci conviene sceglierne una o poche lettere se vogliamo riuscire a conoscerle un poco più che mediocremente. Le scienze tutte ai giorni nostri hanno preso tale incremento e sviluppo che un ingegno anche grandissimo e sperticato non potrebbe possederle tutte quante profondamente; e perciò sarà savio

XXVIII.

165. Quando la discussione prende l'aspetto di pugna pel contendere che si fa per la verità di una proposizione dall'uno, e per la falsità della medesima dall'altro degli avversarj, allora prende il nome di *disputa*. L'arte del disputare chiamasi grecamente *dialettica*.

166. Due sono le sorta principali di disputa, la *scolastica*, detta anche da taluni *accademica*, e la *socratica*. — La prima procede nella seguente maniera. Il *difendente* (così si chiama colui che sostiene un punto di dottrina) propone la sua tesi; l'*argomentante* (così si appella colui che combatte la tesi proposta dal primo) la impugna col mezzo di un sillogismo o altra specie di argomentazione, la conclusione della quale dev'esser la contraddittoria della tesi del difendente; questi ripete dapprima intiera l'argomentazione dell'oppositore, e quindi la disamina, primieramente in ordine alla forma, e poi a parte a parte in ciascuna delle proposizioni onde consta. Se è falsa nella forma, la rigetta intiera senz'altro, e all'argomentante appartiene la vergogna e la cura di presentarne un'altra che non pecchi con-

consiglio lo scegliere quella tra esse alla quale ci sentiamo maggiormente inclinati, ovvero quella alla quale le circostanze vogliono che ci dedichiamo, e ad essa rivolgere il nostro studio con tutte le forze dell'animo. Ma siccome molte scienze sono tra loro strettissimamente collegate, e tutte sono in qualche modo connesse, si vuole applicarsi pure con qualche studio alle scienze affini a quella che forma l'oggetto principale della nostra applicazione scientifica, e cercare esatte notizie di queste e delle altre scienze, secondo le circostanze, negli autori che sono riveriti come maestri delle medesime. Per tal modo ricaveremo dal nostro studio que' vantaggj, che la brevità della vita e la capacità dell'ingegno ci permettono di sperare.

tro le regole. Poscia il difendente si fa ad esaminare ciascuna delle proposizioni delle quali consta il sillogismo o altra argomentazione oppostagli; se una proposizione è vera evidentemente, la concede; la nega se è falsa e contraria alla sua tesi; se è ambigua ed ha doppio significato, distingue in qual senso la conceda, e in quale la neghi. L' argomentante ripiglia la sua opposizione facendo vedere che dalla proposizione concessa segue la falsità della tesi del suo avversario; ovvero provando la proposizione negata dal difendente; e se questi ha distinto, dimostrando insussistente la distinzione, o diportandosi in ordine alla parte concessa o alla parte negata come rispetto alla proposizione conceduta o negata. Il difendente ripete di nuovo letteralmente l' argomentazione dell' avversario, e quindi la disamina nella stessa guisa che la prima; l' argomentante risponde un' altra volta, e così alternativamente finchè l' uno degli avversarj si dia per vinto, o apparisca evidentemente da qual parte stia la verità.

167. L' altra maniera di disputa è la socratica, così detta da Socrate a cui era famigliare, e procede per mezzo di dialoghi. Essa mira a condurre l' avversario mediante una serie di ben disposte interrogazioni nella necessità di ammettere le verità che gli si vogliono provare, e se si tratti di confutare qualche falsa dottrina del medesimo, a poco a poco e insensibilmente lo fa cadere in contraddizione con se stesso, o con verità talmente evidenti da non potersi affatto negare, o che gli ha fatto ammettere preventivamente, per poi conchiudere coll' assenso forzato dell' avversario stesso alla verità, alla quale tutto il dialogo era indirizzato. Questa maniera di disputa, opportuna ed utilissima in mano di solenni maestri, come si può vedere in Platone, in Sant' Agostino e in altri pochi, non può essere comune

tra gli uomini, nè tra gli studiosi, perchè richiede alto e vasto ingegno, e sincerissimo amore della verità in chi è potente ad adoperarla, essendo pur facile l'abusarne, perchè meglio dell' altra si presta al sofisma ([1]).

168. Coloro che si accingono a disputare devono essere d' accordo tra loro intorno alla stato della questione, che si vuole stabilire chiara e distintamente, e convenire intorno ad alcuni principj fondamentali. Se questo non si può ottenere devesi almeno supporre e pretendere che l'avversario convenga nell' ammettere le verità di senso comune.

169. Il motivo di disputare dev' essere l' amore della verità, e perciò la disputa vuol essere *utile* a qualche buon fine, e *concludente*, quando però ciò sia possibile, giacchè alcune volte incontrano tali questioni a cui le forze dei migliori ingegni riescono inferiori ([2]). Nell' atto del disputare poi è mestieri: 1.° rammentarsi che perde il diritto ad essere rispettato chi non rispetta debitamente il suo avversario; 2.° non lasciare senza risposta alcuna delle obbiezioni o delle ragioni addotte dal medesimo; 3.° non uscire dal tema o dai limiti della questione, come dalla teoria saltando alla storia, dalla dottrina ai costumi, dalle asserzioni alle intenzioni; 4.° interpretare coscienziosamente, e quanto si può favorevolmente (162, Reg. 5.a), e recitare

([1]) Qui è d' uopo avvertire che ai giorni nostri queste due maniere di disputa non sono generalmente adoperate anche per le solenni occasioni, ma si suole disputare senza assoggettarsi a legge alcuna. Questo non è mica un vantaggio per la scienza, ma è l' uso che corre, e si doveva notare. Le avvertenze che seguono, riguardando la disputa in generale, torneranno opportune anche per regolare la maniera di disputare che è oggi di moda, e che potrebbe chiamarsi vaga e indeterminata, e molte volte non si contenta di procedere *extra formam*, ma è del tutto deformata.

([2]) V. Milone. — La Dialettica LVII.

scrupolosamente, cioè senza tagliare nè storpiare, i periodi e le sentenze; 5.° ribattere sinceramente, cioè per verace convinzione, non per astio, nè per malignità, o partito preso, le proposizioni dell' avversario; 6.° aspirare colla maggiore virtù e pazienza possibile alla lode più bella di un disputante, che è la ferma tranquillità, moderazione e cortesia ([1]).

170. Un' ultima avvertenza è qui necessaria prima di lasciare questa materia della disputa. La quale si è che disputando possiamo argomentare dal fatto che l' avversario tiene come vero, e non dobbiamo argomentare dal vero che l' avversario tenesse in conto di falso. Ragione di ciò si è che colui che argomenta in disputa nol fa per sè, ma per l' avversario; e perciò il suo argomento dev' esser buono per l' avversario, il che non sarebbe se argomentasse da ciò che l' avversario stesso tiene in conto di falso. Così il filosofo che mette in capo dell' enciclopedia la formola ideale, la tiene per protologica, seguendo il metodo naturale, apoditticamente (117-Nota), e se debba provarla a colui che cerca la verità, amandola, procederà secondo il medesimo metodo; ma se debba disputare con chi rifiuta la prova che viene dal metodo naturale e nega che si debba intendere che le cose esistono, perchè Iddio le crea; gli sarà pur forza dar di mano al metodo artificiale, e convincere il suo avversario partendo dal suo punto di vista, argomentando, non per sè, ma per l' avversario, dai fatti alle ragioni dei medesimi, e supponendo per necessità dialettica che Iddio crei le cose, perchè le cose esistono.

([1]) V. Milone. Loc. cit. LVIII.

XXIX.

171. Col nome di metodo didattico s' intende « il complesso delle regole che si debbono osservare nell' insegnamento ». Insegnare vuol dire comunicare altrui le proprie cognizioni, donde apparisce che nell' insegnare vuolsi por mente alle cognizioni che devonsi comunicare e allo stato della mente di coloro ai quali voglionsi comunicare. Pertanto le fonti donde si ricavano le regole da cui risulta il metodo didattico sono due: 1.° la natura delle cognizioni, ossia della scienza che s' insegna; 2.° lo stato della mente di coloro cui s' insegna, e perciò il metodo didattico si può considerare relativamente alla scienza che s' insegna, e relativamente all' allievo che l' impara.

172. Primieramente è ovvio l' osservare che non tutte le scienze si possono insegnare collo stesso metodo, e che non tutti gli allievi sono capaci di apprendere qualsivoglia scienza, anche insegnata col metodo il meglio appropriato. Noi ci terremo contenti di accennare le generalità indispensabili a conoscersi a questo riguardo, evitando molte quistioni che ci trarrebbero troppo per le lunghe.

173. Riguardo al complesso delle cognizioni che costituiscono la scienza da insegnarsi è mestieri cominciare da quelle la cui notizia è necessaria alla cognizione del rimanente; e rispetto all' allievo devesi procurare ch' egli sia condotto a fare gli atti che corrispondono alle cognizioni comunicategli e che la sua riflessione si svolga ordinatamente; giacchè nell' accordo dello svolgimento della riflessione nell' allievo colla naturale ed ordinata disposizione delle cognizioni scientifiche consiste il perfetto magisterio dell' insegnamento. Si dee quindi, il più che sia possibile,

procedere dal noto all' ignoto, o dal più facile al meno facile, distribuendo le cognizioni in guisa tale che quelle che precedono non abbisognino di quelle che vengono dopo, e queste siano da quelle illustrate. Si dee del pari curare lo sviluppo della riflessione dell' allievo, non solo indirettamente, ma direttamente costringendolo a porre quegli atti che sono scala necessaria agli altri più elevati, che corrispondono all' altezza della scienza che gli si vuole insegnare.

174. Onde l' insegnante sia capace di osservare queste regole è mestieri ch' egli conosca distintamente le parti tutte della scienza che è l' oggetto del suo insegnamento, e abbia intorno ad essa idee molto chiare e precise. Deve inoltre conoscere i varj gradi di sviluppo della riflessione, onde poterli riconoscere ed all' uopo eccitare nell' allievo. Al qual fine giova l' aver notizia distinta dello stato mentale degli allievi, la quale si può ottenere o mediante conferenze scientifiche, o per mezzo di prove od esami verbali o scritti.

175. Non lascieremo questa trattazione senza notare che coloro i quali vogliono distruggere l' autorità del maestro col prescrivergli di non insegnar mai nulla ai suoi allievi che non sia da essi perfettamente inteso, tolgono di mezzo la possibilità stessa del magistero e dell' insegnamento. Aristotele lasciò scritto: *oportet discentem credere*, e ciò sarà eternamente vero. Il maestro, il quale possegga le qualità necessarie al suo nobile ufficio (174 e 145), deve insegnare autorevolmente, e quindi procedere col metodo che si può chiamare *sintetico-dommatico* quasi sempre, di rado ricorrendo all' analisi; non già con quello che è oggi di moda presso molti, e al quale starebbe bene il titolo di *analitico-scettico*.

XXX.

176. Nessun vocabolo è forse di un uso più frequente che la parola *verità*, e nessuno si prestò tanto e si presta tuttavia alle controversie dei filosofi quanto il medesimo. Noi crediamo di conciliare il senso comune e le esigenze della filosofia col definire la verità per « l' essere in quanto è inteso ».

177. Per noi adunque la verità è essenzialmente logica, vale a dire importa una relazione di cognizione. Questa cognizione, se si discorre della verità assoluta, è intrinseca ed essenziale all' essere stesso conosciuto, che è l' Ente, e quindi com' esso assoluta; perciò nel giro dell' assoluto il Vero è della stessa natura dell' Ente, e la verità metafisica e la logica, e quella che può chiamarsi morale, consistente nella parola dell' Ente, con cui effettua, creando, le idee divine e manifesta agli esseri ragionevoli se stesso e le opere sue, si riducono a perfettissima unità e s' identificano nell' essenza dell' Ente stesso.

178. L' essere finito ragionevole partecipa della verità, ma imperfettamente, perchè è limitato nella sua natura, onde è che per esso la verità metafisica si distingue realmente dalla logica, ed entrambe si distinguono dalla morale. La verità oggettivamente considerata si distingue in verità metafisica e fisica: la verità *metafisica* è di due maniere *assoluta* e *relativa*; la verità metafisica assoluta è il necessario o l' Ente reale e ideale assolutamente e indipendentemente dagli spiriti creati ([1]); la verità metafisica

([1]) Alcuni vogliono che non si debba ammettere altra sorta di verità che questa, e insegnano che la verità è Dio esclusivamente, che le idee nostre oggettivamente considerate sono tutte ed esclusivamente

relativa è l' idea relativa (13), cioè la realtà intelligibile degli esseri creati, la quale corrisponde all' idea divina dei medesimi, ed è come una copia e partecipazione di quella (*metessi*); la verità *fisica* è la stessa verità relativa in quanto si apprende per mezzo dei sensi negli individuati. Alla verità fisica corrispondono le cognizioni fisiche, alla metafisica le intellettuali (10): le cognizioni razionali, importando il giudizio della mente umana, sono miste di oggettivo e di soggettivo. — La verità *logica* è « la corrispondenza fra la cognizione e il suo oggetto » ([1]). — La verità morale è « la conformità del segno colla cosa significata », e suppone la libertà nell' agente.

179. Se non che le facoltà dell' essere ragionevole, essendo limitate, sono fallibili, e quindi non solo può l'uomo, a motivo delle sue affezioni disordinate, cadere nella falsità morale, ma può eziandio cader nell' errore, che è il contrario della verità logica, la qual cosa non è che troppo

le idee divine, che solo in queste risiede l' intelligibile, e che tutte le cose vere sono vere di quest' unica verità. Noi non possiamo ammettere questa dottrina (11, 15), e non temiamo di detrarre in nulla all' eccellenza e perfezione divina.

([1]) Alcuni distinguono le *verità ideali* e le *verità di fatto*, e insegnano che quelle consistono nelle relazioni che passano tra le nostre idee (sebbene poi vogliano che siano le verità necessarie), e alle verità di fatto danno un oggetto esistente in modo sensibile al di fuori o al di dentro dello spirito. Per noi le verità ideali oggettivamente considerate sono la verità metafisica, e soggettivamente prese sono le cognizioni intellettuali o metafisiche: le relazioni che passano tra le nostre idee, come tali, sono una maniera di verità soggettiva, e non possono dirsi verità ideali, fuori del sensismo. Le verità di fatto poi sono le verità fisiche, in quanto il loro oggetto è sensibile principalmente (*mimetico*), sono verità metafisiche relative, in quanto il loro oggetto è il fatto intelligibile (*metessico*). Ma in ogni caso la legge che governa i fatti non può essere una verità fisica, dovendo sempre essere un' idea.

confermata dall' esperienza. Vuolsi adunque avere in pronto qualche regola di sceverare il vero dal falso, onde la mente umana che è nata fatta per la verità possa évitare il suo maggior nemico, l' errore. Questa regola con parola greca chiamasi *criterio,* e per esso s' intende « un principio che serva di norma per distinguere il vero dal falso ». Questo è il criterio *logico*, che si distingue dall' estetico, dal morale ecc. che sono di diversa natura, e consistono nei principj secondo i quali si giudica della bellezza, della moralità ecc.

180. Alcune volte si prende la parola criterio in senso soggettivo, come quando si dice che la coscienza è il criterio della psicologia: in questi casi col nome di criterio non s' indica una norma secondo la quale si giudica della verità; ma si un mezzo, una facoltà colla quale si porta giudizio delle cose e si perviene a cognizioni determinate. Preso in questo significato il criterio della verità è essenzialmente molteplice, e varia secondo la natura delle cose conosciute. Così la ragione coll' ajuto dei segni giudica dell' intelligibile, col mezzo della coscienza dei fatti psicologici e col sussidio dei sensi esterni delle varie specie di sensibili esteriori. Ma egli è chiaro che la norma secondo la quale la mente giudica e distingue il vero dal falso dev' essere oggettiva. Or dove riconosceremo noi questa norma?

181. Egli è manifesto che il criterio della verità dev' essere nella verità stessa, ripugnando che la verità non sia valevole ad illuminar se medesima e debba accattar luce d' altronde. Ma qui è mestieri osservare che il criterio della verità può considerarsi sotto due aspetti differenti, il che diversifica la questione intorno al medesimo. Si può chiedere qual sia il criterio della verità considerato in generale e

astrattamente; e si può cercare qual sia quella verità prima ed universale, che serve alla mente umana di norma per giudicare della verità di tutte le altre cose.

182. Il criterio della verità nel primo di questi due significati dev' essere un segno della verità medesima ed una sua proprietà, e si deve riporre nell' evidenza oggettiva, che è la luce della verità stessa, in virtù della quale la mente apprende la necessità intrinseca della cosa intesa. Questa necessità oggettiva, la cui evidenza costituisce il criterio della verità, considerato in astratto e in generale, è assoluta o relativa, secondo che la cosa di cui si tratta appartiene all' ordine del necessario o a quello del contingente.

183. Il criterio della verità nel secondo dei significati sopra accennati (181), dovendo essere la verità prima ed universale che serve alla mente di norma per giudicare della verità di tutte le altre cose, deve abbracciare l' ordine del necessario e quello del contingente, e la loro relazione, vale a dire estendersi a tutto lo scibile. Questa verità non può essere che il principio protologico espresso nella formola ideale *l'Ente crea le esistenze*, e perciò noi riponiamo in questo principio il criterio supremo ed universale della verità, ed insegniamo che a quel modo che tutte le cose e tutte le idee si riducono al concreto della formola, così tutte le cognizioni si riducono alla cognizione della medesima, e che perciò la formola ideale deve riconoscersi, com' è veramente, per la formola protologica e il principio di tutta l' enciclopedia.

184. Il criterio della verità si divide in intrinseco ed estrinseco. Il criterio *intrinseco* è quello di cui abbiamo finora parlato; il criterio *estrinseco* è un segno della verità, dal quale si può argomentare alla medesima. Così l' autorità è un criterio estrinseco, il quale non ci fa conoscere la

verità in se stessa e direttamente, ma ci serve di argomento a credere all' esistenza della verità medesima.

XXXI.

185. Le opinioni dei filosofi in ordine al criterio si possono ridurre a due classi; la prima di quelli che ammettono un criterio soggettivo ed estrinseco alla verità, la seconda di quelli che ammettono un criterio intrinseco ed oggettivo.

186. Alla prima appartengono: Cartesio e la sua scuola, che pone il criterio della verità nella chiara e distinta percezione delle cose, cioè nell' evidenza soggettiva; Terenzio Mamiani, il quale lo pone *nell' evidenza d' intuizione*, e poco si scosta da Renato; Emanuele Kant che lo ripone nelle sue forme soggettive. Altri prendono il criterio in senso del tutto soggettivo (180), e lo ripongono in alcuna delle facoltà dell' uomo; Protagora lo poneva nei sensi, e così fanno tutti i sensisti; i psicologisti (ai quali si riducono alcuni degli accennati e di quelli che accenneremo più avanti) lo ripongono nella coscienza; la scuola scozzese riconosce il criterio della verità in certi sensi o istinti della natura umana, i quali formano il senso comune; Aristotele nella ragione. — Dopo questi vengono coloro che ripongono il criterio della verità nell' autorità, dei quali alcuni lo mettono nell' autorità divina conosciuta per rivelazione interiore diretta, e si chiamano *fanatici*; altri nell' autorità divina conosciuta mediante la tradizione e il magisterio della Chiesa; altri finalmente lo ripongono nell' autorità del genere umano. — Egli è evidente che il criterio soggettivo dei primi non può essere il criterio supremo ed universale, di cui va in cerca la scienza (181, 182); nè è meno ma-

nifesto che l' autorità, sì divina che umana, essendo un criterio estrinseco della verità (184), è un semplice segno ed argomento da cui nulla potrebbe imparare la mente umana, se non apprendesse in qualche modo la verità direttamente: pertanto l' autorità, qualunque essa sia, non può costituire il supremo criterio della verità.

187. Tra i filosofi che ammettono un criterio intrinseco ed oggettivo tiene il primo posto tra i cristiani Sant' Agostino, e tra i gentili Platone: essi lo ripongono nelle idee (11), con questa differenza, che Sant' Agostino pone le idee in Dio e insegna che la mente umana le intuisce e contempla in Dio medesimo; laddove Platone fa delle idee altrettante entità separate, assolute ed esistenti in se stesse, le quali perciò a rigor di termine sarebbero altrettanti dei. La dottrina di S. Agostino fu seguita da Malebranche e difesa da Gerdil. — Difetto comune di questi sistemi è il non riconoscere l' intelligibile relativo, il fatto, la metessi; e particolare di quel di Platone si è il moltiplicare l' assoluto, il che importerebbe il politeismo. — Gli scolastici, inclinando ad Aristotele, il quale era per essi il Filosofo e *il maestro di color che sanno*, danno più risalto all' intelligibilità che alla realità oggettiva, e paiono distinguere realmente l' intelligibile dal reale, e in quello solo riporre il primo principio di cognizione e il criterio della verità. Tale è la dottrina di S. Tommaso, dalla quale intese di ricavar la propria Antonio Rosmini, il quale pone il criterio della verità *nell' intuizione dell' essere possibile* o nell' essere stesso intuito. — Questa dottrina è manchevole, perchè l' intelligibilità è reale, e la realtà è intelligibile, non solo nell' ordine dell' assoluto, ma eziandio in quello del relativo, purchè col nome di reale non s' intenda il sensibile. Questi sistemi e i precedenti si debbono completare ponendo

a capo della scienza la formola protologica, nella quale si trova veramente il primo principio di cognizione e il criterio supremo ed universale della verità, secondo le cose dianzi discorse.

188. I moderni panteisti tedeschi non sono propriamente usciti dal circolo del cantismo, ma pretendono di essere oggettivisti. Tra essi Fichte pone per primo principio l' *Io* che pone se stesso e il *Non Io*, cioè il mondo; Schelling fa una cosa sola di queste due e la chiama col nome di *assoluto;* Hegel insegna che il primo principio è *l' idea pura*, nella quale s' identifica l' essere e il nulla, la qual' idea è il *divenire*, das werden dei tedeschi. — È manifesto che l' Io di Fichte è il soggetto stesso; e non meno soggettivo è l' assoluto di Schelling: quanto ad Hegel, il più pretenzioso e il più strano di tutti (quantunque di grand' ingegno), egli è evidente che ponendo l' idea del divenire a capo del suo sistema, ne esclude affatto l' assoluto, giacchè questo *è e non diviene*, e solo il relativo diviene, e in esso si trova veramente l' essere e il non essere, ma non identificati, come vanamente pretende Hegel.

XXXII.

189. Stabilito il criterio supremo della verità, egli è mestieri riconoscere come per mezzo di esso possiamo accertarci della verità delle nostre idee, dei giudizj e dei raziocinj, onde consta la nostra cognizione. L' idea si può considerare oggettivamente e soggettivamente (11): l' idea considerata oggettivamente è sempre vera, ed essa stessa è il criterio dell' idea considerata soggettivamente, la quale per esser vera deve corrispondere col suo oggetto, che è appunto l' idea sotto il primo rispetto.

190. Abbiamo a suo luogo distinto i giudizj in oggettivi e soggettivi (27). I giudizj oggettivi sono la verità stessa della relazione tra il soggetto e il predicato, o tra il soggetto e il verbo onde il giudizio consta, e costituiscono il criterio della verità dei giudizj soggettivi, i quali allora sono veri, quando corrispondono ai giudizj oggettivi, che si pongono da sè innanzi alla mente, non essendo altra cosa che l' atto della verità, ossia la verità in atto, la cui evidenza si riflette nel giudizio dello spirito.

191. Il raziocinio è una serie di giudizj sintetici connessi gli uni cogli altri, cui risponde una sintesi obbiettiva, la quale, se il raziocinio consta di concetti assoluti, è la nozione dell' Ente colle sue dipendenze assolute, se i concetti assoluti sono in esso misti ai relativi, è il concetto di creazione. In questa sintesi obbiettiva presente allo spirito consiste il criterio della verità del raziocinio, il quale sarà vero quando i giudizj di cui consta e la connessione tra i medesimi saranno esemplati sui concetti assoluti o relativi ed esprimeranno la connessione ideale degli stessi. Onde si vede che anche in ordine ai raziocinj l' evidenza oggettiva della verità dei giudizj che li compongono e della connessione regolare tra le premesse e la conclusione costituisce il criterio della verità dei medesimi.

192. La mente umana adunque può asseguire delle conoscenze vere e riconoscerle per tali mediante il criterio della verità. Ma qui vuolsi osservare che le conoscenze di un genere non possono servire alla mente di criterio per giudicare delle cose di un altro genere, il quale abbia o debba avere il proprio criterio oggettivo, o soggettivo. Così, a ragion d' esempio, se un medico negasse l' esistenza dell' anima, perchè il coltello anatomico non è mai giunto a scoprirla nel corpo dell' uomo; o se un metafisico negasse

l' esistenza del fluido elettrico, perchè non ne trovasse la ragione sufficiente nei suoi principj, secondo i quali si credesse autorizzato a costruire il mondo *a priori*, è manifesto che tali pretese conoscenze sarebbero erronee, e il criterio del medico nel primo caso, come quello del metafisico nel secondo malamente applicati [1].

XXXIII.

193. La mente umana, atteso la sua natural limitazione, non può conoscere tutta e sempre la verità, e quindi nascono i diversi stati della medesima rispetto a questa, i quali si riducono a quattro, che sono la certezza, la probabilità, il dubbio e l' ignoranza.

194. La verità, considerata in se stessa, è sempre accompagnata dall' evidenza, e qualora la mente l' apprende come tale ha luogo quello stato di essa mente rispetto alla

[1] Vuolsi inoltre avvertire che la mancanza di criterio intrinseco non è buona ragione per negar fede all' altrui testimonianza. Aberrano quindi dal vero i razionalisti, i quali negano la ragionevolezza della fede cristiana, perchè non si possono penetrare i misteri della medesima. Quantunque sia verissimo, come sopra è detto, che il criterio supremo del vero dev' essere razionale e intelligibile, ciò non osta alla credibilità delle verità sovrintelligibili o di quelle che noi non possiamo intendere per noi stessi per un motivo qualunque. Anzi egli è egualmente vero e certo che la fede versa soltanto intorno a quelle cose che non si conoscono in se stesse, altrimenti non sarebbe più fede, ma scienza. Ora la scienza, checchè ne dicano i razionalisti, non può nelle condizioni della vita presente surrogare la fede, il che è riservato alla futura, della quale scrive Dante:
Lì si vedrà ciò che tenem per fede — Non dimostrato, ma fia per sè noto — A guisa del ver primo, cui l' uom crede: la qual cosa se è incontestabile ed incontestata in ordine alla fede umana, la quale non è per questo calunniata di cieca ed irragionevole, chi non neghi Dio, deve ammettere la stessa cosa in ordine alla fede divina.

verità, che dicesi certezza. Col nome di *certezza* adunque intendiamo « lo stato della mente che apprende la verità in modo da non poter dubitare del contrario ». Di qui si vede che all' evidenza della verità corrisponde nel soggetto lo stato di certezza, e che il criterio della verità è pure il criterio della certezza, ossia il motivo ragionevole che la produce.

195. Ma i generi delle cose intelligibili sono diversi, e perciò dovranno pure esser varj i generi di certezza. La realtà universale consta degli ordini del necessario e del contingente. Il necessario è intelligibile per se stesso, perchè contiene in sè la sua ragione, e la mente che lo apprende vede la sua necessità assoluta e l' impossibilità pure assoluta che esso sia diversamente. Il contingente è intelligibile e sensibile, e la sua necessità non è che relativa, e dipende come la sua intelligibilità da quella del necessario. La certezza prodotta nella mente umana dall' apprensione dell' intelligibile assoluto dicesi *metafisica assoluta*, e *metafisica relativa* quella prodotta dall' apprensione dell' intelligibile relativo: l' una e l' altra di queste maniere di certezza si riferiscono principalmente alla realtà oggettiva, quella del necessario, questa del contingente, e prendono il nome di certezza *logica* assoluta o relativa, quando si riferiscono all' idealità o intelligibilità del loro oggetto, considerato in relazione alla cognizione che ne ha la mente umana. La percezione (119) produce la certezza *fisica*, il cui oggetto sono i sensibili in quanto sono appresi dall' intelligenza. — La certezza *matematica* si riduce alla certezza logica.

196. Il motivo ragionevole che produce la certezza può essere l' evidenza stessa della verità appresa immediatamente o mediante il raziocinio, ovver anche l' altrui autorità, che faccia della medesima tale testimonianza da escludere dalla

mente che la riceve il dubbio del contrario. L' evidenza della verità appresa immediatamente produce i generi di certezza, di cui si è parlato nel numero precedente; la certezza acquistata col mezzo del raziocinio dicesi *razionale*, e *morale* appellasi quella che è prodotta dall' autorità; questa può essere *dottrinale* o *storica* [1], secondochè le cose attestate dall' autorità sono dottrine o fatti. Gli oggetti di quest' ultima maniera di certezza non sono diversi da quelli che producono le altre sorta di certezza, dalle quali la certezza morale differisce soltanto pel motivo che induce la persuasione nella mente [2].

197. Questa persuasione, che nella certezza è perfetta, non può essere che imperfetta nello stato di probabilità. La verità considerata in se stessa è sempre atta a produrre la certezza, ma per l' imperfezione della mente umana avviene spessissimo che essa non giunga a conoscerla appieno, e le rimanga qualche dubbio dell' opposto. In questo caso la cosa di cui si tratta dicesi *probabile*, la mente dicesi *opinare*, che gli antichi chiamavano *videri*, e lo stato della mente dicesi *stato di probabilità*.

[1] La certezza che alcuni chiamano *pratica* o *normale*, perchè serve di guida ordinaria nelle azioni della vita, non è veramente certezza, ma solo probabilità; probabilità massima talvolta, ma non certezza, perchè non esclude il dubbio. Non diciamo altro su quest' argomento, perchè ci trarrebbe troppo in lungo.

[2] La parola *mente* in questa espressione, e nelle somiglianti che seguono o precedono, non significa soltanto la mente propriamente detta, ma involge anche la volontà, giacchè alla persuasione richiedesi non solo il giudizio, che è opera della mente, ma eziandio l' assenso, che è dato dalla volontà; ma si pone *persuasione della mente*, perchè il giudizio si trae dietro l' assenso, che è l' adesione della volontà al giudizio della ragione, o almeno così dovrebb' essere; sebbene avvenga più di una volta che la volontà neghi il suo assenso alla verità, anche evidentemente conosciuta.

198. Le ragioni [1] che persuadono la mente della verità della cosa in questione diconsi *motivi di probabilità*, e la ponderazione dei medesimi può essere esatta allora solo che si può sottometterli al calcolo, esprimendoli con cifre, nel qual caso la probabilità dicesi *matematica*. Se poi i motivi di probabilità non possono esprimersi con cifre, la probabilità dicesi *logica* e da taluni *morale:* così se si trattasse di portar giudizio sulla veracità di un testimonio, inutilmente si tenterebbe di commettere al calcolo la decisione di simile questione, e sarebbe mestieri dedurre il valore dei motivi da altre fonti [2].

199. La probabilità si divide in *intrinseca* ed *estrinseca*; la prima è prodotta da motivi dedotti dalla natura della cosa in questione; la seconda ha per motivo l' altrui autorità.

200. Dalle cose dette apparisce che la probabilità ammette gradi, i quali sono esclusi dalla certezza. Se i gradi di probabilità in favore e contro di una data cosa siano eguali, nasce un nuovo stato della mente che dicesi *dubbio*, e può definirsi per « lo stato della mente che vede ragioni eguali in favore e contro di una data cosa ». Questo stato, fuori della probabilità matematica, è forse solamente teorico, giacchè appena è possibile il perfetto equilibrio sup-

[1] *Ragione* in senso oggettivo è « un' idea secondo la quale la mente giudica ».

[2] Non possiamo fermarci a parlare del valore dei motivi della probabilità logica o filosofica, o della teoria delle prove, come altri la chiamano. Noteremo solo che queste prove possono essere intrinseche alla cosa in questione ovvero estrinseche, positive e negative. D' ordinario le intrinseche prevalgono alle estrinseche; e le positive prevalgono sempre alle negative, eccetto il caso che con queste si dimostri l' impossibilità del fatto in questione: come se un imputato di un delitto provi che nel tempo in cui si perpetrò il delitto in questione egli era altrove, il che si dice dai giuristi provar l' *alibi*.

posto dal medesimo. D' ordinario la mente che dicesi dubbia oscilla in certo modo intorno a questo punto di mezzo, nel quale si elidono le ragioni opposte, e che è la sede del dubbio teorico e la ragione del medesimo, ed ora inclina verso una parte, ora verso l' altra, perchè non giungendo a conoscere il positivo di una cosa con qualche fermezza, le appariscono alternativamente più valide le ragioni che la favoriscono e quelle che la combattono.

201. L' ignoranza è « lo stato della mente destituita di cognizione intorno ad una data cosa ». La naturale limitazione della mente umana dimostra l' ignoranza assoluta in cui essa devesi trovare rispetto a molte parti della verità, giacchè non è possibile che la cognizione della mente che è finita, adegui la verità, che è infinita. L' ignoranza relativa, che consiste nella privazione di una parte delle cognizioni accessibili alla mente umana, è dimostrata dalla quotidiana esperienza, la quale c' insegna che la riflessione si svolge e si perfeziona col tempo, e che gli uomini progrediscono nelle scienze e possono sempre imparare qualche cosa, aggiungendo nuove cognizioni al patrimonio degli antichi, e agli acquisti fatti da loro medesimi.

XXXIV.

202. Oltre gli stati della mente in ordine alla verità, de' quali abbiamo parlato fin qui, v' è un preteso stato della medesima che dicesi *scetticismo*, nel quale essa negherebbe la verità o dubiterebbe universalmente della medesima. Noi chiamiamo lo scetticismo *preteso stato della mente in ordine alla verità*, perchè non ci pare di poterlo decorare del nome di sistema o di dottrina, e teniamo che non si trovi un uomo solo veramente scettico. D' ordinario *scettici*

(la parola *scettici* vale *osservatori*) diconsi coloro che non ammettono l' esistenza della verità, come è ammessa dalla comune degli uomini, e *scetticismo* si chiama il loro strano modo di pronunciare sull' esistenza della verità e sopra le relazioni della mente verso la medesima. — Sonovi anche varie maniere di scetticismo; alcuni negano l' esistenza della verità senz' altro; altri affermano con Democrito che l' uomo non può aggiungere la verità, la quale è come giacente in un pozzo senza fondo; altri finalmente vogliono che di nessuna cosa possa l' uomo esser certo, e che debba perciò dubitare di tutto. Evvi ancora un altro genere non meno pernicioso di scetticismo, ed è quello di coloro che affermano la verità esser cosa soggettiva ed effetto delle facoltà dello spirito: tali furono tra i moderni Kant e la sua scuola, e tra gli antichi Protagora, il quale insegnava che *l' uomo è la misura di tutte le cose.* A questi si possono aggiungere i moderni razionalisti, i quali finiscono coll' ammettere la sola apparenza delle cose, negandone la realtà.

203. Non è nostra intenzione di presentare qui una compiuta confutazione dello scetticismo, ma vogliamo contentarci di poche osservazioni. E primieramente riguardo a coloro tra gli scettici che asseverano dommaticamente non esistere la verità, o non poterla l' uomo giammai raggiungere, è manifesto che e' contraddicono a se stessi, perchè affermano di sapere certamente nel mentre stesso che negano senza eccezione che si possa sapere con certezza cosa veruna. — Quelli poi che professano il sistema del dubbio universale contraddicono a se stessi non meno dei primi, giacchè per quanto allarghino il loro dubbio non potranno mai renderlo universale davvero, non potendo essi dubitare del loro dubbio, nè delle ragioni per le quali vogliono che

si debba dubitare di tutto. — Lo scetticismo di Kant e di Protagora, se si estenda all' assoluto e alla realtà metessica delle cose create, è manifestamente insussistente ed assurdo, fuori del panteismo o del nullismo.

204. Il *materialismo* e l' *idealismo*, il *sensismo* e il *panteismo*, che sono scetticismi parziali che negano il primo l' esistenza degli spiriti, il secondo quella dei corpi, il terzo quella dell' intelligibile e particolarmente dell' assoluto, e l' ultimo quella dell' intelligibile relativo e la realtà dei sensibili, si ribattono direttamente dimostrando le verità da essi negate, e indirettamente col confutare lo scetticismo assoluto, giacchè a questo si riducono.

205. Ora egli è manifesto che l' esistenza della verità non si può negare da colui che non professi l' assurdo sistema del *nullismo*, essendochè per negare la verità sarebbe mestieri negar l' Ente e l' esistente, vale a dire le cose tutte, e i fenomeni stessi; il che importerebbe una negazione totale ed assoluta, la quale è assurda e inconcepibile. Neppure si può addurre in dubbio che l' uomo conosca qualche verità, giacchè chiunque dubita, sa almeno di dubitare e di vivere, e d' altra parte basterebbero le verità matematiche ad accertarci che sappiamo pur qualche cosa. Da ultimo non si può sostenere che la verità sia solamente soggettiva e fenomenica, essendochè il fenomeno e il soggetto non esisterebbero senza la realtà oggettiva delle cose, negata la quale, è giuocoforza negare il fenomeno stesso; giacchè se nulla esiste, nulla può apparire in modo alcuno.

206. Ripudiando lo scetticismo, non siamo già di coloro che pretendono di stabilire il certo di tutte le cose con un dogmatismo assoluto; anzi riconosciamo espressamente che, fuori delle cose quantitative e determinate (e sono tali solo quando sono finite), la scienza umana non può essere

che approssimativa (92), e il nostro dogmatismo potrebbesi perciò chiamare *indeterminato*, non potendo la cognizione umana adeguare nè l' infinito determinato, nè il finito qualitativo, che sono per noi sempre indeterminati, sì l' uno che l' altro.

XXXV.

207. L' errore è *un giudizio falso* (25 4.°), ed ha luogo sia che la ragione affermi esistere tra due cose una relazione che non esiste, sia che neghi una relazione che esiste realmente. Pertanto l' errore, oggettivamente considerato, non ha realità alcuna, e perciò la mente non potrebbe giammai cadere in errore, se il falso non pigliasse l' aspetto della verità. — Se l' apparenza di verità che induce la mente in errore ha per fondamento alcuni dati che non dipendono dalla facoltà giudicatrice, l' errore si dice *materiale*, e chiamasi d' ordinario *svista* o *sbaglio;* se i dati che traggono la mente ad errare dipendono in qualche modo dalla medesima, l' errore dicesi *formale*, ad indicare che un tale errore deve la sua esistenza allo spirito nel quale si forma ed esiste.

208. Egli è manifesto che non è possibile all' uomo l' evitare tutti gli errori materiali, e ciò a cagione della sua limitazione. Per quel che concerne l' errore formale, sebbene la causa efficiente del medesimo sia la facoltà giudicatrice, vuolsi notare quali ne siano le cause occasionali, e quale sia la causa che spinge la facoltà giudicatrice a distinguere o a connettere in modo contrario alla verità.

209. Le cause che operano sulla riflessione e la rendono meno atta a discernere il vero dal falso e propensa a lasciarsi sedurre da questo, sono principalmente: il mal

esempio, l'autorità ingannatrice, e il ridicolo sparso sulle verità che altri vuole screditare; alle quali si può aggiungere l'abuso del linguaggio, del quale Gioberti scrive: « La prima origine dell' errore è in ogni tempo la confusione delle lingue ».

210. Le cause occasionali che inducono prossimamente la riflessione in errore sono i sensi esterni, l' imaginazione, le mal fatte associazioni delle idee, e i pregiudizj. — Sono note le illusioni dei sensi esterni. — L' imaginazione, chiamata da Malebranche *la pazza di casa*, se giunga a prevalere alla ragione, mette ogni cosa sossopra nello spirito, e l' uomo allora piglia le apparenze per cose reali,

E tratta l' ombre come cosa salda.

Nessuno ignora l' influenza dell' associazione delle idee sui nostri giudizj, e perciò se le associazioni siano mal fatte; saranno senza meno occasione di errori. — Da ultimo i pregiudizj sono pure occasione di falsi giudizj. Col nome di pregiudizio si dovrebbe intendere « un giudizio fatto dalla mente senza ragione alcuna nota alla medesima », e perciò, a rigor di termine, i pregiudizj potrebbero essere veri e falsi; ma d' ordinario col nome di *pregiudizio* s' intende *un giudizio gratuito ed erroneo.* Secondo la loro origine i pregiudizj si distinguono in *domestici, popolari* e *scolastici* (¹); e secondo i loro oggetti in *religiosi, sociali, letterarj* ecc.

(¹) Bacone chiama *idoli* i pregiudizj, e li divide in quattro classi: 1.º *idola tribus*, e sono fondati in certo modo sulla natura umana, cioè su certe propensioni della stessa, e perciò sono comuni a tutti gli uomini; 2.º *idola specus*, che nascono dall' indole particolare di ciascuno; 3.º *idola fori*, nati dal frequentare la società e dal linguaggio; 4.º *idola theatri*, i quali si originano dai sistemi e dai dommi delle diverse scuole di filosofia.

211. La causa che spinge la riflessione ad errare è d' ordinario la libera volontà, la quale, più sollecita di trovar approvazione alle perverse inclinazioni che la travagliano, che di essere governata dalla verità, facilmente accorda l' assenso alle apparenze della verità, quando queste favoriscono le inclinazioni medesime; o nega l' assenso alla verità, anche quando la scorge con sufficiente chiarezza, se sia alle medesime contraria; ovvero lo sospende sin che siano sorti tali dubbj, che le rendano possibile la persuasione dell' opposto; e così precipita l' intelletto nell' errore.

212. Dichiarata la natura e l' origine dell' errore, rimane a vedere quali ne siano i rimedj. Di questi altri sono *preservativi*, e costituiscono ciò che alcuni chiamano *igiene* della mente, altri sono *curativi*, e ne costituiscono la *terapeutica*. Per quello che riguarda gli errori materiali, poichè essi non dipendono da noi che indirettamente, non ci sarà possibile il preservarcene del tutto, ma solo potremo diminuirne il numero ed evitarne le conseguenze. A ciò ottenere egli è mestieri: 1.° usare tutta l' attenzione di cui siamo capaci nello studio e in tutte le operazioni ed affari della vita; 2.° rifare all' uopo quelle operazioni che diedero luogo all' errore; 3.° ricorrere a fonti migliori di quelle dalle quali abbiamo attinto i dati falsi, che furono cagione degli errori in cui siamo caduti.

213. Per quanto concerne l' errore formale, avendo esso luogo d' ordinario per la precipitazione o per la sospensione irragionevole del giudizio e dell' assenso (211), chiaro è che per rimediarvi voglionsi rimuovere le cause che producono questa precipitazione o sospensione irragionevole; e non riuscendo a questo, devesi ovviare alle cattive conseguenze degli errori per mezzo di antidoti opportuni.

214. Or bene, riguardo alle cause che dispongono la

riflessione ad errare (209) è mestieri aver presente il dantesco :

> Sta come torre ferma, che non crolla
> Giammai la cima per soffiar di venti:

munirsi perciò di fortezza d' animo e disprezzare l' altrui esempio e l' autorità che discordino dal vero ; aver in non cale il ridicolo con che altri tentasse di allontanarci dal vero e dal giusto, e non far caso della stessa opinione pubblica, quando discordi dal medesimo, ricordando che

> . . . . Sovente piega
> L' opinion corrente in falsa parte.

non ci lascieremo poi indurre in errore dall' abuso del linguaggio, se porremo sommo studio a possedere perfettamente la lingua che parliamo, e somma attenzione nel cogliere il senso dei vocaboli e delle frasi adoperate.

216. Riguardo alle cause che inducono prossimamente in errore (210) gioveranno le osservazioni seguenti. In ordine ai sensi esterni è necessario 1.° che essi siano sani, nel loro stato normale e convenientemente collocati riguardo all' oggetto da osservarsi ; 2.° ove di per sè non bastino, si ajutino cogli opportuni istrumenti ; 3.° la testimonianza di un senso si confermi, quando ciò è possibile, con quella di un altro ; 4.° si ponga mente a non pigliare per oggetto proprio di un senso ciò che non lo è, e si rammenti che il sensibile è un segno dell' intelligibile, onde bisogna saper interpretare i sensibili e le sensazioni, non iscambiarle con ciò che significano. — Si tenga a freno l' imaginazione e non le si permetta mai di soverchiare la

forza razionale: nel caso poi che altri s' accorga di essere sotto l' impero della fantasia o di qualche prepotente affetto, deve sospendere il giudizio, giacchè *l' affetto lo intelletto lega*, e chi giudica mentre è dominato dall' imaginazione o dagli affetti, quasi di necessità cade in errore. — Bisogna guardarsi dalle mal fatte associazioni delle idee e dai pregiudizj, e colui che si accorge di essere imbevuto di qualche pregiudizio o di essere abituato a mal comporre le idee, dee ritornare sulla propria educazione e rifarne quella parte che è causa di opinioni e di abitudini contrarie al conseguimento della verità.

216. A quest' uopo è mestieri riordinare la libera volontà e far in modo che, tendendo essa al bene secondo la sua natura, indirizzi tutte le altre facoltà al conseguimento dell' oggetto loro proprio, ad ottener le quali cose è mestieri che sia innamorata della verità, la cerchi con desiderio, assenta alla medesima subito che l' abbia discoperta, e non si lasci dominare dalle inclinazioni perverse.

METAFISICA

I.

1. La parola *metafisica* ([1]) significa *oltre*, *al di là delle cose fisiche*, e con essa si nota quella scienza che tratta di ciò che è oltre le qualità fisiche delle cose. Noi definiamo la metafisica per « la scienza dell' essere in quanto è reale e intelligibile ». Di qui si vede che la metafisica si distingue dalle scienze fisiche, le quali si travagliano intorno ai fenomeni e alle leggi che li governano.

2. L' essere reale e intelligibile può considerarsi come tale genericamente, ovver anche si può considerare qualche

([1]) Generalmente si crede che la parola *metafisica* fosse da Andronico di Rodi per il primo inscritta sui libri di Aristotele, che trattano dell' ente; alcuni vogliono che Aristotele stesso così intitolasse i suoi libri dell' ente; e v'ha eziandio chi pretende che la parola metafisica sia d' origine esclusivamante scolastica. Tra questi ultimi vi fu chi propose di eliminarla dalla filosofia; ma qualunque sia la sua origine, non è ora possibile (nè il sarà forse mai) il dismettere la parola *metafisica* in filosofia, nella quale ha acquistato, e a buon diritto, il posto d' onore.

essere determinato: nel primo caso si ha la metafisica *generale* o *pura*, che studia l' essere e le sue forme essenziali, e riesce a stabilire que' principj che, fondandosi sull' essenza stessa dell' essere, sono primi ed universali e governano tutte quante sono le scienze; nel secondo si forma la metafisica *particolare* o *applicata*, che versa intorno agli esseri determinati, la cognizione de' quali è accessibile all' umana ragione.

METAFISICA GENERALE

II.

3. La metafisica generale o pura, che è l' *ontologia*, si definisce per « la scienza dell' essere in generale e delle forme del medesimo ».

4. Le forme oggettive dell' essere danno luogo ad altrettanti predicati del medesimo, i quali con greco vocabolo sogliono chiamarsi *categorie*. Fondamento di queste categorie o predicati è l' *essere* stesso, il quale nel suo concetto astratto è il fondamento di ogni astrazione, e nella sua esistenza oggettiva è la radice di ogni modificazione, forma o predicato del medesimo; e perciò l' essere in generale fu detto *protocategoria*, cioè categoria primaria o fondamentale. Il *non essere* non è propriamente categorico, e non si può dire opposto all' essere, se non come una limitazione del medesimo nel giro del contingente, onde per sè non è pensabile, e non ha alcuna esistenza vera ed oggettiva.

5. Dicesi essere *necessario* quello che non può non essere e non può concepirsi altrimenti che esistente; *contingente* dicesi l' essere che può non esistere e si con-

cepisce indifferente all' esistere e al non esistere. Il necessario ha in sè la ragione della sua esistenza, nel contingente invece manca la ragione intrinseca della propria esistenza. Quindi si vede che il contingente, prima di esistere, è solamente possibile, e perciò non può esistere da sè, ma deve ricevere l' esistenza da un essere da esso distinto. Quest' essere che dà l' esistenza al contingente è il necessario, il quale contiene la ragion del possibile, ed è la causa del contingente realmente esistente.

6. *Uno* in generale dicesi l' essere che non consta di parti nelle quali si possa dividere; *molteplice* è l' essere che consta di parti nelle quali si può dividere o separare. L'essere uno per eccellenza è il necessario, del quale è proprietà esclusiva l' identità assoluta; il contingente, effetto dell'azione creativa, non potendo adeguare l' infinita unità del creatore, la adombra colla indefinita moltiplicità sua, onde si vede che è essenzialmente molteplice. Tuttavia la moltiplicità dell'esistente inchiude l' unità, perchè il numero non può star senza l' uno; come l' unità del medesimo non esclude la moltiplicità, perchè non è infinita. La moltiplicità dell' esistente è numerica, e specifica; l' unità sostanziale, e armonica. — I singoli esistenti sono altrettante *monadi* od *unità,* alcune delle quali hanno azioni e qualità accessibili all' umana cognizione nella loro unità naturale, e sono gli esseri o sostanze che si dicono *semplici;* altre non operano, o meglio noi non ne conosciamo le operazioni e le qualità, se non siano unite ad altre ad esse omogenee, od eterogenee, e diconsi esseri e sostanze *composte.*

7. Ogni essere realmente esistente opera in qualche modo, giacchè il nulla assoluto dell' operare non è possibile fuori del nulla assoluto dell' esistere. L'essere, considerato come principio di azione, dicesi *forza.* Abbiamo

veduto che l'essere si distingue in necessario e contingente, uno e molteplice: or bene, ogni essere essendo pure una forza, ne segue che l' essere necessario ed uno assolutamente deve pur essere una forza infinita, e il contingente e molteplice una forza finita. Difatti il necessario non può essere limitato da cosa alcuna nella sua esistenza, e perciò comprende di necessità nella sua unità assoluta la pienezza dell'essere, è attualmente *infinito*, e quindi una *forza infinita;* il contingente, essendo indifferente all' esistere e al non esistere, non può comprendere la pienezza dell' essere, è un essere *finito* e limitato nella sua esistenza, e quindi una *forza finita.*

8. La forza infinita è pienamente attuata, ripugnando all'infinito e necessario ogni accrescimento, come ogni diminuzione di essere, e perciò possiede tutta la perfezione, vale a dire la perfezione infinita. Le forze finite al contrario, come gli esseri che ne sono il principio, soggiacciono a limiti e si svolgono di mano in mano. — Ad intendere quest' esplicazione e svolgimento delle forze finite vuolsi considerare che una forza finita qualunque importa un oggetto al quale tenda l' azione della forza medesima. Quest' oggetto dev' esser atto ad eccitare e a ricevere l' azione della forza operante, la quale è costituita naturalmente in istato di conato ad erompere nell' atto suo proprio, tosto che venga in relazione col suo oggetto. In questo conato consiste la potenza, la quale, venuta in relazione col suo oggetto, si congiunge al medesimo in virtù della sua azione essenziale; e in ciò consiste l' atto primo della forza o potenza che si esplica. Nell' atto primo la forza finita si congiunge col suo oggetto genericamente, e perciò l' atto primo è universale, e si estende a tutta la potenza e a tutto l' oggetto. Succedono gli atti secondi, e in questi la

facoltà esce dalla generalità propria dell' atto primo, il quale s' individua nelle azioni particolari, per mezzo delle quali la forza operante si appropria l' oggetto e lo fa suo in modo determinato, come porta la sua natura. Negli atti secondi (che si chiamano anche semplicementi *atti*) si ha il perfezionamento della forza finita.

9. Dalle cose dette si rileva che l' atto primo è inseparabile dalla potenza, e che le forze finite si perfezionano per mezzo degli atti secondi, rispetto ai quali la potenza dicesi *rimota* o *prossima*, secondochè l' atto primo contenuto nella stessa è rimotamente, cioè mediatamente, o prossimamente, cioè immediatamente connesso coll' atto secondo, al quale è ordinata la potenza medesima.

10. Il perfezionamento di una forza finita consiste nell' attuazione successiva della medesima; la perfezione consisterebbe nell' attuazione intiera, la quale non lasciasse più nulla di rimotamente potenziale nella forza stessa. Quindi segue che la forza finita non può mai a rigor di termine dirsi perfetta, essendo lo sviluppo della medesima necessariamente indefinito, perchè essa tende all' infinito, che non potrà mai raggiungere. La perfezione è propria esclusivamente della forza infinita.

11. Dicesi *natura* « il complesso delle forze finite e delle loro operazioni » e *naturale* ciò che avviene in virtù delle medesime. Ora le forze finite arguiscono degli esseri parimenti finiti (7), che appartengono al giro del contingente, il quale non può esistere da sè, ma richiede il necessario che l' abbia determinato all' esistenza. Di qui apparisce la necessità del sovrannaturale a giustificare scientificamente l' esistenza della natura: la quale necessità apparisce pure evidente a chi si ponga all' opera di spiegare il modo di esistere dei diversi esseri, che compongono la natura stessa,

e particolarmente dell' uomo; ond' è che colui il quale negasse il *sovrannaturale*, cioè ogni essere ed ogni forza oltre quelli che esistono nel giro della mimesi attuale, dovrebbe pure logicamente negare la natura, e professare così il nullismo assoluto.

III.

12. La *natura* di un essere determinato è « il complesso delle proprietà e delle forze dell' essere stesso », e media tra l' essenza e la proprietà, delle quali abbraccia quella confusamente e genericamente, questa chiaramente e particolarmente. Così dicendo *natura di Dio* s' intendono gli attributi divini, aggiuntavi l' essenza inescogitabile. — Per *sostanza* s' intende « l' essere considerato come esistente in se stesso e sostegno e soggetto di tutte le qualità che gli appartengono ». Di qui si vede che la natura, quasi *nascitura*, accenna al futuro e concerne particolarmente l' operare delle cose; la sostanza riguarda l' essere stesso delle medesime e l' immanenza dei loro atti essenziali.

13. Le operazioni ci manifestano la natura, e le proprietà e i modi ci rivelano quel tanto che conosciamo della sostanza degli esseri. Le operazioni degli esseri sono di due maniere: o essi esplicandosi ricevono in se stessi l' operazione di un altro essere da loro distinto, e diconsi passivi e *passione* appellasi il loro modo di operare; ovvero modificano se stessi od altri esseri col loro operare, e diconsi attivi ed *azione* si appella la loro operazione: il principio dell' azione è intrinseco all' essere operante, quello della passione è estrinseco al medesimo. Dicesi qualità « ciò che non esiste in se stesso, ma in un' altra cosa »; e tra le qualità si distinguono le proprietà, e i modi. *Proprietà* di un essere o qualità essenziale è « ciò che non si può scom-

pagnare dal medesimo »; *modo* o qualità accidentale è « ciò che può esistere e non esistere nel medesimo ». Sì le une che le altre hanno la loro ragione nella sostanza, senza la quale non potrebbero esistere, nè pensarsi.

14. *Relazione* o comparazione, oggettivamente considerata, è « ciò per cui le cose possono riferirsi o paragonarsi le une alle altre », soggettivamente, è « il concetto che la mente ricava dal paragone delle cose tra loro ». La relazione è ideale, e reale; i termini di quella sono le idee assolute, di questa le cose reali, e la relazione ha ragion di contenente verso i suoi termini: come ideale è obbiettivamente infinita; come reale è finita, ma intelligibile e si fonda nell' unità metessica. La relazione reale consiste nell' azione di un essere sull' altro, la quale, se è finita, è inseparabile dalla passione e arguisce una certa unità degli esseri, i quali, se fossero soltanto due e non anche uno in qualche modo, non potrebbero operare l' uno sull' altro. Sola l' azione infinita, che è la creazione, è una relazione *sui generis* che non include, ma esclude l' identità dei suoi termini, perchè in tal relazione i due termini non sono paralleli, non coesistono; ma l' uno produce l' altro, tirandolo dal nulla.

15. Identità propriamente è « la relazione di una cosa a se stessa »; e poichè il solo necessario è sempre uno ed eguale a se stesso sotto ogni rispetto, di esso è propria esclusivamente l' identità assoluta; il relativo permane uno ed eguale a se stesso soltanto sotto certi rispetti, onde gli compete soltanto un' identità relativa. In senso lato dicesi *identità* la relazione per cui una cosa paragonata a se stessa in differenti tempi e circostanze rimane la medesima; il contrario dell' identità chiamasi *diversità*. — Inoltre il contingente è molteplice e consta di esseri diversi tra loro nu-

mericamente ed eziandio specificamente. Chiamasi *somiglianza* la relazione tra gli esseri diversi tra loro numericamente e identici specificamente, e *differenza* la relazione che passa tra gli esseri che sono diversi specificamente. Vero è che questi due vocaboli sogliorsi anche adoperare in senso più lato, ma vuolsi ritener per improprio.

16. Lo spazio *puro* è la possibilità della coesistenza degli esseri; il tempo *puro* è la possibilità della loro durata, e della successione tra gli atti dei medesimi: lo spazio e il tempo reale (*empirico*) sono effetto dell' atto creativo, concreati colle sostanze finite. Lo *spazio* è una relazione reale che contiene i molteplici esseri finiti e le loro potenze, naturalmente divisi l' uno dall' altro; il *tempo* è una relazione reale che abbraccia gli atti degli esseri e delle potenze dei medesimi, naturalmente successivi, secondo la natura delle cose finite. — Col nome di *moto* s' intende « il cangiamento di luogo per cui un essere finito opera successivamente sugli altri esseri », e la sua essenza consiste propriamente nella relazione fra il dove è e il dove non è il mobile, cioè fra il termine *a quo* e il termine *ad quem*.

IV.

17. Col nome di principio s' intende « ciò da cui un' altra cosa dipende » (*Log.* 93); il *fine* è « ciò per cui una cosa si fa od esiste », e *mezzo* è « ciò che contiene la ragione sufficiente del conseguimento del fine ». Le cose dipendono le une dalle altre o riguardo all' esistenza, o rispetto all' operare, o in ordine alla loro intelligibilità; quindi venne la distinzione del principio efficiente delle cose (il quale comprende la ragione del loro esistere e del loro operare), dal principio conoscitivo delle medesime.

18. Il principio che contiene la ragione sufficiente dell' esistenza di un essere dicesi *causa* del medesimo, ed *effetto* chiamasi « ciò che è prodotto da una causa ». La ragione sufficiente è « ciò per cui s' intende che una cosa è o non è, e di qual maniera essa sia ».

19. Ma la causa può produrre l' effetto in varie maniere. E primieramente può produrlo del tutto, cioè sotto ogni rispetto e in modo che tutto quello che vi è nell' effetto dipenda dalla causa stessa. Questa, che è la causa per eccellenza, dicesi *causa prima* per distinguerla dalle *cause seconde*, le quali producono solo in parte l' effetto loro. È manifesto che la causa prima è indipendente ed assoluta, mentre le cause seconde dipendono necessariamente dalla prima, della quale sono esse stesse un effetto. — Inoltre la causa dividesi in *efficiente, finale, esemplare, istrumentale, materiale* ed *occasionale*. Vera causa però è solo la efficiente, perchè essa soltanto produce l' effetto, le altre vi concorrono più o meno, secondo la natura della causa efficiente e dell' effetto prodotto. — La causa efficiente dicesi 1.° *intelligente*, se, dotata di ragione, si propone un fine del suo operare; *priva d' intelligenza* nel caso contrario: 2.° *libera*, se non ha la legge delle sue operazioni intrinseca e connaturata a se stessa; *necessaria* nel caso contrario: se la causa è necessaria il suo atto primo prossimo completo è infallibilmente seguito dall' atto secondo; se la causa è libera si può avere l' atto primo della stessa prossimo e completo, senza che si abbia l' atto secondo.

20. *Intelligibile* è « ciò che può essere inteso ». Il necessario (5) è l' intelligibile per eccellenza, perchè è intelligibile per se stesso, ed essendo in qualche modo inteso da tutte le menti illustra tutte le cose del suo splendore: il contingente non ha in sè la ragione della sua intelligi-

bilità, e perciò non è intelligibile, come non è esistente, se non per opera del necessario, cioè in virtù della creazione, dalla quale è fatto esistente e intelligibile. L' intelligibile assoluto è la prima idea e la prima cosa, l' Idea e l' Ente, perchè nel giro dell' assoluto l' ideale e il reale s' identificano; l' intelligibile relativo è un' idea e una cosa; ma non per questo è reale, perchè è ideale, giacchè l' idealità semplice del contingente è la possibilità del medesimo, e perciò necessaria, mentre la realtà di esso è effetto dell' atto creativo, del quale è parimenti effetto l' intelligibilità relativa della realtà del contingente stesso: perciò nel giro del contingente l' ideale e il reale si distinguono realmente, e l' ideale spazia più ampiamente del reale, perchè molte cose potrebbero esistere, che non esistono. L' intelligibile assoluto è puro e schietto intelligibile, idea pura senza mistura di sensibile; l' intelligibile relativo è misto di sensibile; e il sensibile è l' intelligibile relativo implicato.

21. Il *possibile* è « l' ideale considerato in ordine al contingente »; ma generalmente suole definirsi « ciò che può esistere o farsi come che sia da una causa qualunque ». Al possibile si oppone l' *impossibile*, e se trattisi di possibilità semplice ed assoluta, che dicesi anche *intrinseca*, l' impossibile che ad essa si oppone è ciò che involge contraddizione ed è intrinsecamente assurdo; se trattisi di possibilità relativa, che dicesi pure *estrinseca*, l' impossibile che ad essa si oppone è ciò che supera le forze della causa in questione. Quindi, se la causa in questione sia la causa prima ed assoluta, la possibilità estrinseca adegua l' intrinseca, giacchè l' Ente può fare tutto quello che è intrinsecamente possibile.

22. L' *essenza* è « quello che vi ha di reale e nel tempo medesimo d' inescogitabile negli esseri ». L' essenza degli

esseri finiti, in quanto sono possibili, si riduce a quella dell' infinito, la quale secondo Gioberti è l'*Assoluto assolutamente considerato.* L' essenza reale si distingue dall' essenza razionale, la quale è « ciò che costituisce l' intelligibilità di un essere » e da alcuni si definisce pure per « quello che in un soggetto si concepisce prima di ogni predicato, e contiene la ragione sufficiente dell' esistenza o della possibilità dell' esistenza degli altri predicati nel soggetto stesso ». La scienza si travaglia intorno alle essenze razionali delle cose, perchè gli esseri sotto quest' aspetto soltanto possono conoscersi con quella perfezione che alla scienza richiedesi: l' essenza reale ci è ignota, e costituisce il *sovrintelligibile,* il quale può essere conosciuto soltanto per rivelazione sovrannaturale. Noi non conosciamo l' assoluto assolutamente considerato, ma solo relativamente considerato, vale a dire la realtà intelligibile, intelligente e creatrice.

V.

23. Fin qui abbiamo esposto o meglio accennato colla maggior brevità possibile la materia della metafisica generale; ora rimane a stabilire il principio che valga a spiegare e ridurre ad unità scientifica gli elementi della medesima.

24. Sono tra loro d' accordo i filosofi nell' ammettere che ad ordinare gli elementi della metafisica, e perciò quelli di tutte le altre scienze, servano i quattro principj seguenti, che si dicono da alcuni *principj della ragione*: 1.° Quello di *identità*, che si esprime così: *Ciò che è, è.* 2.° Quello di *contraddizione: Non può la stessa cosa essere e non essere nel medesimo tempo:* questo principio si riduce al precedente, perchè la contraddizione corre tra un termine reale ed uno imaginario, nè può aversi tra due termini reali: 3.° Quello di *sostanza: Ogni accidente esiste in*

qualche sostanza. 4.° Quello di *causa: Ogni effetto è prodotto da una causa.* Questi ultimi due principj possono anche esprimersi in forma ontologica, così: *La sostanza sostiene l' accidente; la causa produce l' effetto*, e in questa forma esibiscono veramente l' ordine che corre tra la sostanza e gli accidenti o modi di essa, e tra la causa e il suo effetto.

25. Leibnizio vuole che i principj supremi siano due: quello di contraddizione in ordine al necessario, e quello di ragion sufficiente in ordine al contingente. Il principio di ragion sufficiente si esprime così: *Niente è senza ragion sufficiente.* Ma egli è ovvio l' osservare che l' ordine del contingente dovendo potersi ridurre al necessario e per esso spiegare, non si potrebbe ammettere che il principio di ragion sufficiente sia supremo, se per mezzo di esso si vuole spiegare la realtà finita; ed essendo egualmente certo ed evidente che non si può ridurre al principio di contraddizione, il quale è supremo nel genere dell' astrazione, ma non vale a spiegare l' esistenza di cosa alcuna, ne segue che la dualità dei principj proposta da Leibnizio abbisogna di essere legittimata scientificamente e ridotta ad unità, non meno che i quattro principj soprammemorati, i quali contengono la dualità leibniziana, giacchè il principio di ragion sufficiente è contenuto in quello di identità, se si prenda in astratto, e in quelli di sostanza e di causa, se si riferisca al concreto realmente esistente.

26. Il principio universale e supremo della metafisica, e quindi dell' enciclopedia, è la formola ideale restaurata da Gioberti, espressa, come già più volte dicemmo, nella proposizione

L' Ente crea l' esistente:

questo principio o formola (*Log.* 111.) spiega ed ordina scientificamente lo scibile universo.

27. Per dimostrare ciò brevissimamente ci contenteremo di far vedere come questo principio spieghi e giustifichi scientificamente i quattro principj esposti di sopra. — Ognun vede che il principio di identità e quello di contraddizione sono spiegati dalla formola, la quale giustifica l' affermazione assoluta contenuta nei medesimi e la ripugnanza ideale tra l' essere e il non essere, mediante la parola assoluta dell' Ente che contiene, e l' intuito dell' assoluto stesso che suppone, il quale assoluto esclude affatto il non essere. — I principj di sostanza e di causa esprimono le leggi dell' esistenza reale, e non possono ridursi al principio di identità, checchè dicano in contrario Rosmini e i suoi seguaci; ma la formola ideale li giustifica entrambi, cioè contiene la ragione dei medesimi. L' Ente è la sostanza infinita, e l' esistente è un complesso di sostanze finite, onde vedesi la ragione per cui la mente che li apprende direttamente e li ha presenti di continuo nell' intuito razionale e nella memoria riferisce di necessità alla sostanza i modi che apprende mediante il sentimento, nè può pensar questi senza quella, secondo la legge ontologica. Parimenti essendo l' Ente la causa prima ed assoluta, e l' esistente l' effetto di essa e non pensabile senza la stessa, rimane giustificata la legge mentale ed ontologica, rappresentata dal principio di causa, per cui l' effetto non è pensabile, come non può esistere, senza la causa che lo produce.

28. Da ultimo l' Ente legittima alla scienza tutti gli elementi assoluti, l' esistente gli elementi sperimentali, e l' idea di creazione contiene la ragione dell' esistente e spiega tutte le relazioni che corrono tra il necessario e il contingente. E la stessa essenza reale delle cose, e il sovrannaturale e il sovrintelligibile, che in essa si fondano, trovano

in questo sistema l' unica spiegazione che si può desiderare dei medesimi, vale a dire la ragione per cui non debbono potersi spiegare e intendere dalla mente umana.

METAFISICA PARTICOLARE

VI.

29. Quella parte di filosofia che studia nella loro realità gli esseri determinati, la cui cognizione scientifica è accessibile all' umana ragione, dicesi *metafisica particolare* o *applicata*. Ora gli esseri reali che possono esser oggetto della scienza umana sono tre, Iddio, il mondo e l' uomo; quindi la metafisica si divide in *teologia naturale*, *cosmologia* ed *antropologia*.

TEOLOGIA NATURALE

VII.

30. La *teologia* è la scienza di Dio, e tratta della sua esistenza e de' suoi attributi. Se nella formazione di questa scienza si adoperano soltanto quelle cognizioni che la mente umana possiede in virtù del lume naturale della ragione e della parola sociale, la teologia così formata chiamasi *naturale* o *razionale;* se inoltre si adoperano le cognizioni somministrate dalla rivelazione divina sovrannaturale, la teologia dicesi *rivelata*.

31. La teologia razionale è necessariamente imperfetta. Conciossiachè, sebbene la cognizione intuitiva di Dio sia inalterabile e perpetua proprietà della mente umana, egli è manifesto che essa non può acquistarne la cognizione riflessa

se non per mezzo della parola (1). Ora la parola, quale l' uomo la riceve dalla società (giacchè la teologia razionale servesi di questa sola), è alterata e corrotta, e quindi di necessità sarà imperfetta ed alterata la cognizione della divina natura acquistata col mezzo della medesima, e altrettanto dovrà dirsi della teologia razionale, che su di essa si fonda.

32. Di qui apparisce la necessità della rivelazione sovrannaturale, non potendo bastare al conseguimento del fine che Dio dovette proporsi nel crear l' uomo la cognizione imperfetta che questo ha naturalmente di Dio e di se stesso. Che se è necessaria la rivelazione positiva e sovrannaturale, sarà del tutto ragionevole l' ammetterne l' esistenza, anche *a priori*, ripugnando che Dio non abbia dato all' uomo i mezzi necessarj a conseguire il suo fine. Del resto la storia conferma ampiamente questa conclusione della ragione. — La rivelazione positiva, manifestando agli uomini quel tanto della divina natura ed essenza che spiega le opere di Dio, e confermando colla sua divina ed assoluta autorità i dettati della ragione, completa la teologia razionale, e rende, non che possibile, facile il conseguimento del fine che all' uomo è proposto, consistente nel riconoscere l' opera divina nel mondo e in se stesso, e nel cooperare con Dio al perfezionamento dell' universo.

33. Nel concetto volgare Dio è l' Essere ottimo, massimo, di cui nulla si può escogitare più grande e perfetto; potentissimo, appo il quale gli uomini abbiano ricorso contro i fenomeni terribili della natura, sapientissimo ordinatore di

(1) La cognizione che la mente ha di Dio è una cognizione intellettuale pura; ora le cognizioni intellettuali pure non si possono avere senza i segni arbitrarj (Log. 25), vale a dire senza la parola, alla quale si riducono tutti i segni arbitrarj che l' uomo può inventare e mettere in uso.

tutte le cose, infinitamente buono, e giusto rimuneratore della virtù e punitore delle opere malvagie. — Nel concetto filosofico Dio è l' Essere necessario, supremo, infinito, perfettissimo, uno, eterno, semplicissimo, immenso, immutabile, cagion prima e fine ultimo dell' universo.

VIII.

34. Iddio è la prima cosa e la prima idea, principio supremo ontologico e logico, e quindi necessariamente connesso con tutte le cose e con tutte le idee, primo assioma ed ultimo corollario di tutto lo scibile. Da ciò si vede che l' esistenza di Dio è una verità intuitiva e dimostrativa nello stesso tempo: è verità intuitiva pel pensiero abituale appartenente all' uomo, in quanto è opera della natura; è verità dimostrativa pel pensiero attuale dell' uomo, in quanto è opera dell' arbitrio e dell' arte.

35. Dalle cose dette discende che alla scienza incombe l' obbligo di dimostrare l' esistenza di Dio, quantunque lo debba riconoscere per la prima verità e la fonte di tutte le altre, giacchè l' esistenza di Dio è la verità capitale di tutta la filosofia. — La dimostrazione dell' esistenza di Dio è *a priori* ovvero *a posteriori* (*Log.* 83). La dimostrazione *a priori* non è, a rigor di termine, che un artifizio logico, non potendosi propriamente dimostrare *a priori* ciò che non ha cosa alcuna *a priori* di se stesso. Tuttavia si suole chiamare dimostrazione *a priori* dell' esistenza di Dio quella che si ricava dall' idea di lui, e consiste nel far vedere che un Dio solamente possibile è assurdo, dal che si deduce che se Dio è possibile, egli esiste realmente. Questa dimostrazione può esporsi in varie maniere, noi preferiamo la seguente.

36. Il complesso di tutte le perfezioni semplici ed assolute [1] è possibile, giacchè queste perfezioni, essendo infinite, sono tutte positive, e quindi non possono contraddirsi, nè escludersi a vicenda; ma tra le perfezioni semplici ed assolute si trova la reale esistenza, giacchè egli è infinitamente meglio e più perfetta cosa l' esistere che l' essere solamente possibile: dunque il complesso di tutte le perfezioni semplici ed assolute esiste realmente. Ma questo è Dio: dunque Dio esiste realmente. — Inoltre la possibilità, anche intrinseca, di una cosa qualunque, è di necessità relativa ad una causa che possa produrre la cosa stessa; ma se l' Ente supremo fosse solo possibile, nessuna causa potrebbe rinvenirsi che avesse la forza di produrlo: dunque se Dio è possibile, egli è assolutamente.

37. La dimostrazione *a posteriori* dell' esistenza di Dio è triplice, *metafisica*, *fisica* e *morale*.

38. La dimostrazione *metafisica* si ricava dalla reale esistenza delle cose contingenti, in questo modo: Esistono gli esseri contingenti e finiti, tra i quali siamo noi pure; ma un essere contingente e finito non può esistere da sè, perchè non contiene la ragion sufficiente della sua esistenza: dunque è mestieri che esista un essere che contenga la ragion sufficiente della propria esistenza e di quella degli esseri finiti; ma quest' essere è l' Ente necessario, cioè Dio: dunque Dio esiste.

(1) Diconsi perfezioni *semplici* od *assolute* quelle il cui concetto non involge alcun difetto, *miste* o *relative* quelle che involgono nel loro concetto un difetto qualsiasi; le prime sono realità semplici, intieramente positive e puro essere; le seconde sono positive e negative, essere e difetto d' essere insieme. Così l' *eternità* è una perfezione semplice, l' *esistenza nel tempo* è una perfezione mista; l' *onnipresenza* o *ubiquità* è una perfezione assoluta; la *mobilità* è una perfezione relativa; e così dicasi delle altre.

39. La dimostrazione fisica si fonda sul modo di esistere, o meglio sull' intelligibilità e finalità degli esseri finiti, e procede in questa maniera: L' universo, sia nel suo complesso, come in ciascuna delle sue parti, manifesta segni evidenti d' ordine; il che non si può ammettere senz' ammettere del pari che v' è nel mondo una disposizione di cose acconcia al conseguimento di un fine: in alcuni degli esseri creati scorgesi pure l' intelligenza. Ora la finalità che si scopre negli esseri mancanti di ragione, e l' intelligenza che manifestano gli esseri ragionevoli richiedono un creatore e ordinatore dell' universo sapientissimo; chi non voglia ammettere un effetto senza la corrispondente cagione. Ma il sapientissimo creatore e ordinatore dell' universo è Dio; dunque Dio esiste realmente.

40. La dimostrazione morale si deduce dal consenso di tutti gli uomini nell' ammettere l' esistenza di Dio. Le tradizioni di tutti i popoli, i monumenti e la storia, non che le relazioni dei viaggiatori più degni di fede ci attestano l' esistenza di questo consenso: d' altra parte è manifesto che non può rivocarsi in dubbio una verità attestata dal consenso del genere umano, il quale non potrebbe errare in cosa di tanta importanza, e di sì facile e naturale cognizione.

41. Col nome di *ateismo* s' intende la negazione di Dio, ed *atei* si dicono quelli che non ammettono l' esistenza dell' Essere supremo. — Disputano i filosofi se possa darsi un vero ateo, cioè un uomo destituito veramente della cognizione di Dio. Noi teniamo che ciò non sia possibile, giacchè essendo l' Ente il primo logico, e perciò l' intelligibile per eccellenza e il primo noto, chi non conoscesse affatto Dio sarebbe privo del lume della ragione, e non potrebbe quindi annoverarsi tra gli uomini. — Coloro che insegnano che l' uomo non può aver di Dio che una cognizione negativa,

debbono ammettere che possa esistere un uomo siffatto; nè ciò dee far meraviglia a chi vegga ed intenda come la dottrina della negatività assoluta di Dio sia un vero ateismo. — Ma se non si può ammettere l' esistenza degli atei speculativi, si dee ben riconoscere che esistono degli atei pratici, tali uomini cioè che vivono come se Dio non esistesse e vorrebbero che così fosse, onde le sacre carte registrano il voto degli atei con queste parole: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus.* L' ateismo adunque è un voto del cuore depravato, anzi che una convinzione della mente.

42. La confutazione dell' ateismo risulta dalla dimostrazione dell' esistenza di Dio, giacchè se Dio esiste, come abbiamo dimostrato, l' ateismo è falso ed assurdo. — Noteremo solamente che le obbiezioni degli atei sogliono aver di mira la dimostrazione fisica e la morale, e consistono principalmente nell' asserire contro la dimostrazione fisica che l' ordine è essenziale alla natura delle cose, onde non è necessario risalire a Dio per ispiegare l' ordine del mondo: e contro la dimostrazione morale che la persuasione dell' esistenza di Dio è un pregiudizio dell' educazione, anzichè un giudizio della natura umana.

43. La prima di queste obbiezioni non si dee già confutare negando semplicemente l' asserto degli atei, come alcuni fanno, e si deve invece riconoscere che non è possibile il disordine assoluto, ma solo il relativo: il *caos* è in qualche modo ordinato, ma è disordinato rispetto al *cosmos.* La qual cosa però è ben lontana dal favorire l' intento degli atei, essendo invece uno splendido argomento dell' esistenza di Dio e della creazione, dai quali principj scende come legittima conseguenza che tutto ciò che esiste dev' essere in qualche modo ordinato, appunto perchè Dio esiste, ed egli è che crea il mondo. Alla seconda obbiezione vuolsi opporre

una ricisa negativa, ripetendo con Cicerone: *Opinionum commenta delet dies, naturae judicia confirmat.*

IX.

44. Le attribuzioni di Dio sono esterne ed interne rispetto a noi, e formano due serie parallele che si corrispondono: così all'*ideale* corrisponde il *reale*, all' *oggetto* il *soggetto*, e via discorrendo. Gli *attributi* sono l' attribuzione esterna dell' Ente a cui corrisponde la sostanza e l' essenza divina. Vuolsi osservare che le nozioni esterne precedono logicamente le interne nell' ordine della riflessione, e che il contrario ha luogo nell' intuito.

45. Dio può essere considerato come principio ontologico e logico, come realtà prima ed assoluta e come primo noto, e sotto quest' aspetto noi amiamo di chiamarlo Ente; ovvero come principio morale, come Dio vivo e vero, cagion prima e fine ultimo di tutte le cose: gli attributi che convengono a Dio considerato nella prima maniera diconsi *metafisici*, e *personali* quelli che ce lo manifestano sotto il secondo aspetto.

46. Ciascuno degli attributi di Dio esprime Dio medesimo, giacchè tutti si identificano nella semplicità assoluta della divina sostanza; laonde tra gli attributi di Dio non si può ammettere che una distinzione logica e mentale: essi dipendono logicamente l' uno dall' altro e tutti debbono potersi ridurre ad uno che abbia verso gli altri una logica sopreminenza. — Non tutti i filosofi propongono lo stesso attributo divino come principio logico degli altri; chi propone la necessità, chi l' infinità, chi un altro dei divini attributi. Noi crediamo che non si possa semplificare troppo in questa materia, ed osservando che *necessario*, *infinito* od altro non

istanno da sè, ma devonsi completare sottintendendo *essere*, prendiamo il semplice *essere* per fondamento, e scegliamo a notare il primo tra gli attributi divini, principio e radice logica degli altri, il vocabolo *Ente*, come quello che esprime veramente l' assoluto come tale, e nulla di relativo; il che non incontra agli altri attributi. Dio pertanto è l' *Ente*, *quegli che è* senza restrizione e sotto ogni rispetto; come disse egli stesso a Mosè: *Ego sum qui sum.... sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos.*

47. Ora l' Ente è 1.° *necessario*, giacchè egli è senza restrizione e la sua non esistenza ripugna (5); 2.° *infinito*, giacchè se fosse limitato sarebbe un ente, ma non l' Ente; 3.° *primo* ed *assoluto*, poichè esistendo per necessità della sua natura ha in sè la ragion sufficiente della sua esistenza; e quindi è 4.° *indipendente;* 5.° *semplice* ed *uno;* 6.° *immutabile*, giacchè egli *è e non diviene;* 7.° *immenso*, racchiudendo tutte le perfezioni possibili sotto ogni rispetto, onde ha ragion di contenente e non di contenuto verso tutte le cose esistenti e possibili, riempiendo il cielo e la terra, secondo la frase delle scritture.

X.

48. La sostanza assoluta, essendo infinita sotto ogni rispetto, esclude la pluralità dentro lo stesso genere; e perciò Dio è uno, e non può avere nè superiore, nè eguale, nè inferiore a sè: le quali cose sono manifeste. — Inoltre l' ordine e l' armonia che regna nel mondo sono un argomento fortissimo dell' unità di Dio, non potendosi ammettere più ordinatori indipendenti là dove risplende un ordine perfettissimo, una meravigliosa unità di disegno e una costante consonanza di leggi complicatissime nei loro effetti e semplicissime nella

loro natura, al che si richiede evidentemente un assoluto ed unico ordinatore. Perciò a ragione Tertulliano scriveva: *Si Deus non unus est, non est;* vale a dire, o conviene negar Dio o ammettere ch' egli è uno.

49. Di qui apparisce la falsità del dualismo e del politeismo. Il *dualismo*, che preso in generale consiste nell' ammettere due principj primi ed indipendenti delle cose, ebbe due forme principali. La prima è comune a quasi tutti i filosofi pagani, non eccettuati i migliori, i quali, smarrita l' idea di creazione, non seppero nè potevano trovar la ragione del finito e della materia, e perciò, quelli che non ne negarono l' esistenza, fecero della materia (ὕλη) una cosa eterna e indipendente da Dio, che facevano ordinatore, ma non creatore del mondo. — La seconda dominò nelle religioni dell' oriente e fu rinnovata da Manete, eretico cristiano, onde è d' ordinario distinta col nome di *manicheismo:* in essa si ammettono due principj supremi ed assoluti, l' uno causa del bene, e l' altro causa del male che esiste nell' universo.

50. Il *politeismo* è quella falsa dottrina in cui si ammette la pluralità degli Dei.

51. Gli argomenti che provano l' unità di Dio servono pure a confutare il dualismo e il politeismo. Questo è troppo evidentemente assurdo ed antifilosofico, e perciò nessun grande filosofo fu veramente politeista, e gli stessi idolatri riconoscevano un Dio supremo, dal quale gli altri dipendessero, colla quale teoria rinegavano il politeismo che professavano. — Quanto al dualismo della prima maniera esso nacque dacchè i filosofi pagani, ignorando il principio protologico, non potevano conoscere la vera natura dell' infinito, e lo scambiarono coll' indefinito e coll' indeterminato; e perciò dissero infinita la materia, della quale non conoscevano

i limiti, e fecero Dio finito, per volerlo fare determinato. Il che tutto è falso e contro ragione; giacchè Dio, essendo attualmente infinito, è pure determinato, ma intrisecamente e da se stesso, non estrinsecamente e da una cosa qualunque da sè diversa; e la materia, essendo creata, non può essere che indefinita e indeterminata per la mente umana, non in se stessa, e molto meno può essere attualmente infinita. — Quanto al manicheismo osserviamo che un Dio essenzialmente malvagio è intrinsecamente assurdo, perchè il male, oggettivamente considerato, è il nulla e non ha esistenza di sorta alcuna, onde è assurda la pretesa esistenza di un principio assoluto e necessario del medesimo; inoltre quest' ipotesi (giacchè il dualismo non è che un' ipotesi) è inutile, perchè non ispiega i fatti che dovrebbe spiegare. Difatti, se il Dio buono e il malvagio sono di forze eguali, non si potrà aver nè bene, nè male; se l' uno dei due prevale, si avrà soltanto bene o solo male, e in nessun caso si potrà avere il bene misto al male, come vediamo avvenire di fatto in questo mondo. Ma l' esistenza del male richiede un' ulteriore disamina.

52. Il male in sè considerato è *la negazione del bene*, quindi non è assoluto, nè semplicemente negativo, ma importa la negazione di un bene preesistente. L' origine del male viene negativamente da Dio, ed è in lui una semplice limitazione dell' atto creativo, che abbandona la causa seconda in parte a se stessa; nelle creature è *l' esistenza disordinata*. — Suolsi distinguere il male metafisico, il fisico e il morale; alle quali sorta di mali si potrebbe aggiungere l' intellettivo e l' estetico. Il male *metafisico* è la limitazione delle creature, il *fisico* il dolore, il *morale* la colpa, l' *intellettivo* l' errore, l' *estetico* la bruttezza. Or bene, il male metafisico nelle creature è necessario, perchè l' effetto del-

l' atto creativo non può essere infinito; e quindi è necessaria la possibilità delle altre specie di mali. Tra questi il male morale, il quale solo è vero male, si può dire che ha per cagion prima la causa seconda e libera, l' uomo. Il quale fu dotato da Dio della libertà morale, perchè ciò era necessario alla virtù, la quale, presa in generale, consiste nel vincere con isforzo tutto ciò che le si oppone, vale a dire l' esistenza disordinata, il male.

53. Dalle cose dette apparisce che l' esistenza del male sotto l' impero di un solo Dio buono non è assurda, anzi è necessario l' ammetterla anche *a priori*, non potendo l' atto creativo nel suo rispetto estrinseco adeguare l' intrinseco, il quale solo è perfetto ed esclude il male di ogni maniera. Perciò le esistenze devono essere più o meno imperfette e quindi sottoposte al male, considerate nei loro stati incompiuti e nelle epoche finite del mondo. Il quale è e sarà sempre imperfetto anche nello stato palingenesiaco finito, ed è soltanto perfetto per Dio che conosce a compimento l' atto palingenesiaco (perchè presume l' infinito), come penetra l' atto creativo.

XI.

54. Attributi personali di Dio diconsi quelli che ce lo manifestano come principio morale e come dotato di personalità assoluta. Alcuni ammettono un essere primo, principio assoluto di tutte le cose, e negano che quest' essere viva di vita propria e goda della personalità. Costoro, a rigor di termine, non ammettono Dio neppure come principio metafisico delle cose, e sono veri atei logicamente; giacchè gli attributi metafisici sono inseparabili dai personali, e non è possibile ammettere i primi e negare i secondi, senza rinunziare alla logica.

55. La *personalità* è l' *unità intelligente e volente*, e importa nell' essere che ne è dotato la coscienza distinta e il possesso di sè. Sarebbe perciò necessario negare il pensiero all' Ente o dargli un pensiero confuso per negargli la personalità, il che è assurdo. Inoltre gli attributi personali si riducono tutti all' idea del Bene, come i metafisici a quella dell' Ente; ora il bene è inseparabile dalla realtà e dalla creazione. Pertanto, se Dio è reale e creante, è anche buono; anzi il Bene assoluto, intelligente e volente, e perciò dotato di personalità assoluta.

56. Il Bene è causa efficiente e finale di tutte le cose, onde gli attributi personali primeggiano sui metafisici, e meglio di questi ci manifestano l' Essere supremo. Quindi viene che laddove gli uomini generalmente poco sanno di Dio come principio metafisico, tutti lo conoscono in qualche modo come principio morale; e se appartiene ai filosofi il conoscer Dio come Ente necessario, infinito ecc., il genere umano lo adora come onnipotente, sapiente e buono, vale a dire come dotato di attributi personali; i quali perciò non si possono negare da chi non voglia, non solo rinunziare alla logica, ma porsi in contraddizione col genere umano.

57. L' uomo è fatto ad imagine di Dio, e perciò gli somiglia in qualche modo, onde può pensarlo; giacchè ciò non sarebbe possibile, se non gli somigliasse affatto. Ma la personalità, l' intelligenza, la libertà e le altre perfezioni dell' uomo sono finite, e perciò non possono rappresentare l' infinito, che differisce di tutto il genere dall' uomo e da qualsivoglia creatura. L' antropomorfismo, tanto metafisico, che morale, suppone l' identità sostanziale tra il finito e l' infinito, e nasce dall' insufficienza della mente a cogliere l' infinito nella sua natura e dalla tendenza che ha l' uomo a voler avere un concetto chiaro e determinato della divinità.

58. L' idea razionale di Dio è obbiettiva e i suoi attributi ci sono noti solo generalissimamente, benchè individuati. L' antropomorfismo vuole concretizzare questi attributi, e per farlo li pone in Dio come sono nell' uomo, e quindi fa un Dio buono, giusto, grande, sapiente ecc. a sua somiglianza, vale a dire fa un Dio soggettivo. — È manifesto che il finito non potendosi confondere coll' infinito, e le perfezioni di questo distando infinitamente dalle perfezioni di quello, l' antropomorfismo è falso ed assurdo.

59. L' idea di Dio presso i pagani, che aveano perduto quasi ogni traccia della rivelazione divina, era oscurata d' assai, e gli dei foggiati dalla poco illuminata loro sapienza non erano atti a rappresentare degnamente l' Ente infinito, il quale era pure onnipresente al loro intuito razionale. Smarrita avendo inoltre l' idea di creazione, non seppero mai ben distinguere Iddio dal mondo, e perciò mal sapevano render ragione della contingenza e variabilità di questo, e dell' assoluta necessità ed immutabilità di quello; e molto meno riuscirono a conciliare l' una cosa coll' altra. Quindi introdussero nella vita pratica e nella speculazione la *fortuna* e il *fato*, quella contingenza pura, questo pura necessità, tenebrosa e cieca. Il fato degli antichi nella sua meno antifilosofica espressione è una serie di cause necessariamente connesse e producenti effetti pur necessarj. Il fato s' imponeva alla volontà degli uomini e degli dei, e tutte costringeva le cose sotto il ferreo giogo di un' assoluta necessità.

60. La dottrina del fato sostituisce alla provvidenza divina il nulla, giacchè il fato e la fortuna sono ciechi, non sono intelligenti nè intelligibili, escludono la finalità e la causalità, e quindi escludono la realità, si contraddicono e si risolvono in nulla. Inoltre l' insussistenza della dottrina

del fato apparisce dal vocabolo stesso che le dà il nome, giacchè *fato* significa *detto:* ora un detto è di necessità relativo a chi lo pronunzia, e di questo sarà mai sempre ogni autorità ed efficacia, non già del detto medesimo.

XII.

61. La facoltà ragionevole dell' uomo percepisce un complesso di esseri finiti e contingenti che appellasi mondo, e corrisponde all' idea di esistente che splende del continuo all' intuito razionale. Questi esseri finiti non hanno in sè la ragione della loro esistenza, nè la mente può pensarli indipendentemente dal necessario, cioè da Dio, che contiene la ragione dei medesimi, ed è la causa che li produce.

62. Il mondo adunque dipende da Dio e come possibile e come reale. La percezione che la mente ha del finito non ha per oggetto il solo finito in se stesso, ma il finito nell' infinito, vale a dire nell' atto creativo, nel quale solo essa può apprendere la realtà del finito, perchè lo vede prodotto dall' Ente creatore. Donde segue che il mondo dipende da Dio sotto ogni rispetto, e che il solo principio ctisologico rende piena ragione del medesimo, legittimandone scientificamente la possibilità e l' esistenza.

63. È pregio dell' opera l' osservare che l' esistenza del mondo non si può dimostrare, e che in ordine ad essa bisogna contentarsi della certezza fisica prodotta dalla percezione diretta interna ed esterna (78). Ma se la persuasione dell' esistenza del mondo è, a rigor di termine, una fede, tal fede non è mica cieca, nè gratuita; ma è ragionevole, perchè si fonda sull' intuito dell' atto e del giudizio divino. Noi crediamo all' opera di Dio, perchè vediamo Dio agente e creante il mondo.

64. La creazione è « la produzione del contingente operata dal necessario », e può riguardarsi sotto due aspetti. In quanto è l' atto dell' Ente non si distingue dall' Ente stesso, sebbene sia un atto libero, perchè nell' Ente non v' è distinzione reale di sorta e la sua libertà è assoluta non meno degli altri attributi: nel suo aspetto estrinseco importa un effetto che è diverso dall' Ente, cioè l' esistente e molteplice. La creazione non si può dimostrare, perchè è un atto libero dell' Ente, ma la nostra fede in essa è razionale, perchè ne vediamo del continuo l' effetto, che è il contingente, e lo apprendiamo nella sua causa e ragione, che è l' Ente creante. Il principio di creazione, espresso nella formola ideale, è il principio cardinale di tutta la filosofia, e senza di esso la speculazione filosofica non può estendersi alla realtà metafisica delle cose, ma è costretta a rimanersi nelle aridità astratte.

65. Que' filosofi che identificano il finito coll' infinito e ammettono una sola sostanza si dicono *panteisti*, e *panteismo* appellasi la loro dottrina. — Generalmente distinguonsi tre specie di panteismo, e sono il panteismo realistico, l' idealistico e il materialistico: il panteismo *realistico* fa degli esseri finiti gli attributi reali della sostanza infinita; tale è il panteismo di Spinosa, nel sistema del quale gli spiriti sono modificazioni reali del pensiero assoluto e i corpi dell' estensione infinita dell' unica sostanza ammessa dal medesimo: il panteismo *idealistico* fa del contingente un aggregato di semplici fenomeni; tali sono i sistemi panteistici dei tedeschi moderni (*Log.* 188): il panteismo *materialistico* nega l' infinito e l' intelligibile, e afferma l' unica sostanza essere il finito materiale. — Nel panteismo realistico è evidente la negazione del mondo, e perciò questa forma di panteismo dicesi da alcuni *acosmismo*; il panteismo idealistico torna

ad un vero *nullismo*, perchè l' idea ammessa dal medesimo come sostanza unica non è la vera Idea, cioè l' intelligibile assoluto, e neppure l' idea relativa, perchè non è reale; il panteismo materialistico nega Dio manifestamente, e perciò è un vero *ateismo*.

66. La confutazione del panteismo risulta dalle cose finora discorse, per le quali è manifesto che il finito non è l' infinito, e che l' Ente non può confondersi coll' esistente, onde si chiarisce assurda ed impossibile l' unificazione e la pretesa identità tra i medesimi. — Che l' esistente non possa esser l' Ente, o come che sia una sua appartenenza, si fa manifesto a chi consideri che l' esistente è fatto e difetto insieme; ora se può parer ragionevole il recare il fatto al necessario, ognuno vede che è cosa assurda sostenere che il difetto sia l' Ente stesso assoluto e necessario: dunque la sostanza finita, nella quale esistono il fatto e il difetto, è tutt' altro dalla sostanza infinita, nella quale non può rinvenirsi difetto o imperfezione di sorta alcuna, e il panteismo è assurdo. — Noteremo da ultimo che le note caratteristiche di ogni maniera di panteismo sono due: 1.° unità di sostanza; 2.° negazione di ogni creazione sostanziale.

XIII.

67. L' azione dell' Ente in virtù della quale viene continuata l' esistenza del contingente dicesi *conservazione del mondo*, e non si distingue dall' atto creativo, se si consideri nell' Ente stesso, ma si distingue dal medesimo, se si consideri nel suo effetto; giacchè la continuazione dell' esistenza, effetto della conservazione, è pei contingenti ben altra cosa dal cominciamento della medesima, effetto della creazione. Alcuni filosofi introdussero la dottrina della conservazione

negativa, nella quale si suppone che il mondo, una volta creato, continui naturalmente ad esistere indipendentemente dalla causa creatrice. Ma egli è manifesto che la conservazione del mondo importa la continuazione dell' azione creativa dell' Ente, giacchè il contingente è nulla per sè, e quindi da se stesso non può meglio continuare che cominciare la propria esistenza, e ricadrebbe nel suo nulla se cessasse l' azione divina che lo fa esistere. Pertanto la conservazione del mondo importa l' azione positiva dell' Ente creante, e si può definire per *una continuata creazione*.

68. Dio crea il mondo e lo conserva per un fine, il quale è la sua gloria estrinseca, e la partecipazione delle sue perfezioni e della sua beatitudine da parte delle creature. Ciò posto egli è manifesto che l' Ente mancherebbe a se medesimo, se non indirizzasse le creature a questo fine e non desse loro i mezzi per conseguirlo. Ora in ciò appunto consiste la provvidenza, e quindi si vede *che la cura delle cose create* in Dio è inseparabile dalla creazione e dalla conservazione delle medesime, e che è impossibile ammettere la creazione e negare la provvidenza, chi non voglia sostenere che la creazione non importa un' azione ragionevole, cioè indirizzata ad un fine. La creazione, la conservazione e la provvidenza sono in Dio un atto unico e semplicissimo, che noi consideriamo sotto diversi aspetti per la limitazione della nostra intelligenza.

69. La provvidenza si può considerare nell' ordine naturale, e nell' ordine sovrannaturale. Gli esseri e le forze finite, il cui complesso forma la natura (11), sono di due specie; gli uni sono sottoposti a leggi fisiche, operano necessariamente, ed hanno soltanto ragione di mezzo al conseguimento del fine della creazione; gli altri più perfetti sono esseri dotati di ragione e di libertà, e sono indirizzati al fine ge-

nerale della creazione in modo degno della loro natura; hanno ragione di fine rispetto ai primi, e realizzano pienamente l' intento del Creatore, essendo capaci della partecipazione delle sue perfezioni e della sua beatitudine, e di ricevere la manifestazione della gloria di lui, della quale sono i più nobili strumenti.

70. Le leggi che governano gli esseri della prima specie, come quelle che reggono quelli della seconda, sono costanti e fisse, e costituiscono quell' ordine maraviglioso, fisico e morale, che dimostra una sapienza, potenza e bontà infinita nell' ordinatore del mondo; onde sono un argomento ineluttabile in favore della provvidenza nell' ordine naturale, la quale indirizza tutte le creature al loro fine particolare, ne promuove lo sviluppo e il perfezionamento secondo la natura di ciascheduna, e fa sì che tutte concorrano al fine generale dell' universo.

71. L' *epicureismo* nega la provvidenza, perchè nega la creazione. In questo sistema il mondo è l' opera del *caso*, e fu formato dall' accozzamento fortuito degli atomi tra loro. Partendo da questi principj non si può rinvenire la provvidenza in nessun modo, e se il mondo fu fatto dal caso, è del tutto logico l' ammettere che il caso presieda al governo del mondo medesimo. Se non che egli è troppo assurdo tutto questo, perchè possa illudere le menti degli uomini. Il caso non è che l' ignoranza delle cagioni, e nel sistema che combattiamo sarebbe la negazione della causa del mondo. La materia e gli atomi onde è composta eterni e ab eterno moventisi sono un assurdo, e non rendono ragione di nulla. Inoltre, come avvenne egli mai che gli atomi deviassero dalla linea retta per la quale ab eterno movevansi? L' epicureismo non fa che ripetere la parola *caso*, che non ispiega nulla di nulla; e perciò in questo sistema tutto

riducesi a negare che v' abbia una causa del mondo e dell' ordine del medesimo, e in esso non si può neppur tentare di assegnar qualche ragione dell' intelligenza, che appartiene ad alcune creature. L' epicureismo è dunque falso ed assurdo (79, 80).

XIV.

72. Il principio e il fine della natura devono essere sovrannaturali, perchè ripugna che il finito esista da sè e sia ordinato a se stesso. La causa del mondo, che ne è il principio, gli dà l' esistenza, gliela mantiene e l' indirizza al suo fine, che è identico al principio; dal che si rileva che il sovrannaturale pervade la natura, essendone il principio, il mezzo e il fine. Quindi la provvidenza, che è maravigliosa nell' ordine naturale, lo è maggiormente nel sovrannaturale, massime dopo che dovette intervenire per ristabilire l' ordine stesso naturale perturbato dall' abusata libertà dell' uomo. Quest' intervento straordinario del Creatore ristabilì l' ordine per mezzo della rivelazione e della redenzione, e alla formola intelligibile *l' Ente crea l' esistente* aggiunse la sovrintelligibile *l' Ente redime l' esistente*, le quali riunite ci danno la spiegazione delle opere di Dio, e ci manifestano la divina provvidenza nell' ordine naturale e nel sovrannaturale.

73. La formola intelligibile non è ripensabile e la formola sovrintelligibile non è pensabile, senza la parola. Ora la parola è rivelata da Dio (124): e quindi si vede che la rivelazione è necessaria per pensare il mistero e per ripensare l' assioma.

74. La rivelazione positiva sovrannaturale è il complemento della rivelazione naturale, come la redenzione è la

continuazione e il complemento della creazione. La rivelazione positiva importa la manifestazione di verità inaccessibili alla ragione naturale, e la redenzione, quasi novella creazione, inserì nella natura umana novelle forze, dalle quali avvalorata la volontà è fatta capace di operare in conformità delle verità rivelate; e così l' uomo può conseguire il fine pel quale fu creato.

75. Dalle quali osservazioni dimostrasi la necessità della rivelazione, e quindi la sua esistenza; onde è più che certa la possibilità della medesima. La quale si dimostra anche direttamente, come pure si chiarisce *a posteriori* l' esistenza della medesima. Non si può negare che v' abbiano delle verità superiori alla comprensione dell' umana ragione, nè che Dio possa manifestare tali verità agli uomini, nè che questi siano capaci di ricevere simile manifestazione; dunque la rivelazione è possibile. — L' esistenza della rivelazione è posta fuori di dubbio dalla storia delle umane generazioni.

76. Il sovrannaturale adunque spiega la natura, e questa, senza quello, è logicamente un assurdo. Laonde il razionalismo, il quale ammette quello soltanto che la ragione può comprendere e rigetta il sovrannaturale e il sovrintelligibile, deve riuscire alla negazione della natura stessa e della ragione. La qual cosa avviene difatti, e quelli tra i razionalisti che sono più logici insegnano apertamente che la ragione umana non può apprendere alcuna realità e deve contentarsi delle apparenze, che sono l' intiero suo patrimonio; anzi la stessa ragione, la volontà e la persona umana non sono per essi che fenomeni. Ora noi pensiamo che una dottrina siffatta sia confutata dalla semplice esposizione della medesima, perchè è troppo contraria al buon senso e ai dettami della ragione, dalla quale pure questi signori intitolano il loro sistema.

COSMOLOGIA

XV.

77. Il mondo è il complesso degli esseri finiti e contingenti, la cui moltiplicità è ridotta ad unità, e la *cosmologia* è la scienza del mondo considerato nei concetti intelligibili che concorrono a formarne la notizia, e soprastanno ai componenti sensibili del medesimo, sì corporei che spirituali. Quindi si vede che la cosmologia si distingue dalle scienze fisiche e naturali, le quali versano intorno ai sensibili spirituali o corporei, e investigano le leggi che governano i fenomeni, mentre la cosmologia si travaglia intorno alla realità e all' intelligibilità delle esistenze.

78. La percezione dell' esistenza dei contingenti importa due cose: 1.° la loro possibilità; 2.° la loro realtà finita. La possibilità dei contingenti è assoluta: onde rimane che cercare l' origine del mondo sia lo stesso che cercare la ragione della realtà finita del mondo medesimo. Ora è d' uopo osservare che la realtà del mondo non è solo individuale, ma specifica e generica altresì (*Log.* 15); il contingente non è solo sensibile, ma eziandio intelligibile: è mimetico e metessico ad un tempo; perciò la percezione della realtà del finito importa la percezione del finito stesso sotto questo doppio rispetto. Ciò posto noi asseriamo francamente che solo il principio protologico può darci la spiegazione della realtà del mondo, e quindi dell' origine del medesimo; giacchè nella creazione soltanto si rinviene la ragione della realtà individuale e specifica del finito, come nell' Ente quella della possibilità del medesimo. La mente percepisce la realtà individuale dei contingenti e intende i contingenti mede-

simi, perchè li vede creati dall' Ente che individualizza ed estrinseca finitamente l' idea di esistenza, e così li fa esistenti ed intelligibili; ma invano si tenterebbe di dimostrare rigorosamente che il mondo esiste ed è creato da Dio, perchè la creazione è un atto libero dell' Ente (63): essa è un fatto *a priori*, ma non un vero *a priori*.

79. Gli antichi filosofi, non conoscendo il principio di creazione, non potevano spiegare l' origine del mondo, e la maggior parte ammisero una dualità primitiva; la materia eterna, e la mente parimenti eterna ordinatrice della materia. Questo sistema è assurdo, perchè la materia, se esiste, deve pur essere ordinata in qualche modo (43); e la mente non può essere ordinatrice assoluta, se non è anche creatrice; giacchè non essendo creatrice dovrebbe subire le leggi inerenti alla natura della materia. Inoltre la materia degli antichi essendo il *non ente* (τὸ μὴ ὄν), che pur è, è assurda in se stessa. — Ma il più apertamente assurdo dei sistemi escogitati a fine di spiegare l' origine del mondo si è l' *atomismo*. In questo sistema si suppone l' esistenza di un numero infinito di atomi materiali eterni e che ab eterno si muovono senza regola od ordine alcuno, o secondo alcuni in linea retta. Da questo caos per mezzo dell' urto e del cozzo fortuito degli atomi stessi tra loro si vuol tirare l' origine del mondo.

80. Oltre le cose dette nel numero precedente, osserviamo che l' eternità della materia è un assurdo, come pure il numero infinito degli atomi; il numero non può essere infinito, nè l' imperfetto eterno. Inoltre la materia non ha certo il moto essenziale alla sua natura, onde non si può supporre moventesi ab eterno e da se stessa. Ma dato eziandio, e non concesso, che esistessero ab eterno atomi materiali, infiniti di numero e moventisi ab eterno, chi potrà mai am-

mettere e tener per ragionevole che dal cozzo fortuito di questi atomi e dalla confusione e disordine loro abbia potuto originarsi l' ordine maraviglioso che si ammira nell' universo? E dato anche, ciò che è impossibile ammettere, che gli atomi potessero formare il mondo corporeo ([1]), resterebbe a spiegarsi l' esistenza degli spiriti, e l' ordine morale; le quali cose se possano spiegarsi dal concorso fortuito degli atomi materiali tra loro, chi ha fior di senno sel vede. Da ultimo l' atomismo è ateismo, giacchè ammessa l' eternità della materia e il numero infinito degli atomi che la compongono, devesi sostenere che la materia stessa è Dio, vale a dire negare l' esistenza di Dio, mettendo in suo luogo la materia.

XVI.

81. La mente percepisce gli esseri finiti e contingenti immediatamente, ed ha la certezza della loro realità, perchè li apprende individuati ossia creati dall' Ente. Questi esseri sono di due ordini, e formano il mondo corporeo, e il mondo spirituale. — Attributo essenziale del mondo corporeo, ossia degli esseri materiali che lo compongono, è l' estensione, che Gioberti definisce per « la determinazione o individuazione mimetica delle cose » in forza della quale due corpi non possono occupare lo stesso spazio, ma l' uno esclude

([1]) Bellamente argomentava M. Tullio contro gli epicurei che spiegavano l' origine del mondo col cozzo degli atomi e col caso: *Si mundum efficere potuit concursus atomorum; cur urbem, cur templum, cur porticum non potest? quae certe faciliora sunt atque minus operosiora.* E altrove lo stesso: *An natura mentis et cogitationis expers haec efficere potuit, quae non modo ut fierent ratione eguerunt, sed intelligi qualia sint, sine summa ratione non possunt?*

l' altro necessariamente. Il mondo corporeo è appreso dall' uomo per mezzo dei sensi esterni, nei quali fa impressione. Non è però da credere che le sostanze materiali, che compongono il mondo corporeo, siano semplicemente estese e affatto inattive: esse sono certo essenzialmente diverse dalle spirituali; ma sono composte di elementi semplici, i quali sono altrettante forze attive ed esplicantisi secondo la loro natura, onde sono anch' esse perfettibili e suscettive di un perfezionamento indefinito, tanto che coll' andar del tempo possono essere spiritualizzate fino ad un certo segno. — Il mondo spirituale è il complesso degli spiriti creati. Questi sono percepiti dall' uomo in se stesso primieramente, giacchè egli sente se medesimo e si apprende come uno dei termini estrinseci dell' azione creativa dell' Ente; e quindi negli altri spiriti, che sono conosciuti per mezzo delle loro operazioni, mercè delle quali esiste una relazione reale tra i medesimi (14), e perciò possono formare il mondo che si chiama spirituale.

82. La distinzione di questi due mondi si fonda sull' esperienza che attesta due generi distinti di sensibili, gli uni esterni a noi percepiti per mezzo dei sensi esterni, gli altri interni appresi per mezzo dei sensi interiori e della coscienza; quelli dotati di qualità che dimostrano che il soggetto dei medesimi è un essere composto, questi forniti di proprietà che importano un soggetto semplice. Qui vuolsi avvertire che il sensibile, come tale, non è intelligibile (onde si vuole tener ben distinto il mondo spirituale dall' intelligibile), perchè si riduce a semplici modificazioni del soggetto senziente; ma queste modificazioni importano l' esistenza reale del soggetto modificato e dei sensibili che lo modificano, e quindi di due sostanze, di due realità individuali capaci l' una di produrre, l' altra di ricevere le modificazioni me-

desime, e perciò aventi una parziale identità tra loro senza la quale non potrebbero operare l' una sull' altra (14).

83. Tutti gli esseri che compongono quest' universo (e diconsi perciò *cosmici* cioè *mondiali*) sono connessi ed ordinati tra loro, e costituiscono come una gerarchia, in cui ciascuno trova il suo posto secondo la sua perfezione naturale, che va gradatamente crescendo sino al più eccellente e perfetto che siede sovrano della creazione terrestre, ed è l' uomo, al quale tutti gli esseri inferiori appariscono indirizzati. Ed in vero; gli esseri dei varj regni della natura sono indirizzati gli uni agli altri, i meno perfetti a quelli che di maggior perfezione sono dotati: i minerali servono ad alimentare la vita organica vegetale, come insegnano i naturalisti; i vegetali servono ad alimentare la vita degli animali, tra i quali alcuni si possono considerare come mezzi di trasformare i vegetali allo stato necessario per la vita degli animali superiori. Tutti gli esseri poi della creazione terrestre servono alla vita e al ben essere dell' uomo, che è il più nobile e il più perfetto degli esseri che vivono sulla faccia della terra, e quasi Dio terrestre, per mezzo dell' intelligenza e della libertà di cui è fornito eccede i limiti del mondo visibile e si congiunge coll' infinito.

84. La connessione degli esseri cosmici si dimostra eziandio *a priori*, e più efficacemente che *a posteriori*. Il mondo è l' opera dell' Ente creatore: di qui segue che tutti gli esseri che lo compongono debbono essere tra loro connessi e mirare all' effettuazione dell' idea divina nel mondo medesimo. La sconnessione tra gli esseri cosmici importerebbe la pluralità dell' idea divina; ma questa non può esser che unica e semplicissima, ed uno pure dev' essere il fine della creazione; onde rimane che, ammessa la creazione, si debba ammettere del pari la connessione degli esseri cosmici. Le

quali cose sono pure rappresentate dai nomi che furono dati al complesso degli esseri finiti, il quale si chiamò *κόσμος* e *mundus*, che valgono *ordine*, *bellezza*, ed *universo*, perchè in esso tutte le cose *ad unum vergunt*.

XVII.

85. L' ordine vien definito da molti « l' unità nella varietà », e consiste nella disposizione delle parti di un tutto fatta in modo acconcio ad ottenere il fine, al quale il tutto stesso e quindi le sue parti sono indirizzate. Un essere o un complesso di esseri sarebbe propriamente perfetto quando tutte le forze onde consta fossero pienamente attuate (10): in senso meno rigoroso dicesi perfetto un essere che mediante l' esplicazione naturale delle sue forze può asseguire lo scopo al quale è destinato. Ora essendo il mondo creato e governato da Dio, argomentando *a priori* dalla sapienza, potenza e bontà di Dio medesimo nessun dubbio può rimanere sull' ordine e perfezione del mondo medesimo, secondo la sua natura.

86. Ma la perfezione e l' ordine del mondo si possono anche rilevare *a posteriori*. Nell' intraprendere questa ricerca non bisogna perder di vista che è necessario non lasciarsi fuorviare dai piccoli disordini apparenti che nell' universo s' incontrano, onde non si vuol pretendere di riuscire a dimostrare pienamente e del tutto l' ordine e la perfezione del mondo *a posteriori*. Per far questo richiederebbesi la notizia perfetta di tutti gli esseri che compongono il mondo, di tutti i loro fini particolari e della connessione di ciascuno di questi col fine generale della creazione, non che dello stato passato, presente e futuro di tutti gli esseri dell' universo: ora di una cognizione siffatta è manifestamente in-

capace la mente umana. Di qui viene che l' ordine ci apparisce più perfetto là, dove conosciamo le cose nel loro complesso, e se vogliamo poter conoscere ordinati i particolari ci è duopo considerarne una notevole quantità.

87. Ciò posto, l' ordine del mondo ci apparisce primieramente nel complesso dell' universo, il quale consta di un numero grandissimo di corpi disseminati nello spazio, di mole immensa, e formanti una serie di sistemi solari rispetto alla quale il nostro sistema planetario è ben picciola cosa e il globo che abitiamo è un punto solo. Or bene, questi corpi, posti a sterminate distanze gli uni dagli altri e moventisi rapidissimamente, hanno tra loro un tal ordine, che da secoli dura inalterato e costante, senza dar luogo a sconcerto di sorta alcuna.

88. Nè meno stupendo e meraviglioso è l' ordine che regna nel globo terracqueo. Questo è dotato di un doppio movimento, intorno a se stesso e intorno al sole, il che serve mirabilmente alla vita di tutti gli esseri terrestri e al ben essere dell' uomo per l' avvicendarsi del giorno e della notte e delle stagioni, a cui dà luogo: mirabili sono le relazioni che passano tra l' atmosfera e gli esseri organizzati, meraviglioso l' ordine che regna nei minerali, nei vegetali e negli animali, non che nelle relazioni che esistono tra questi varj regni della natura, come insegnano i naturalisti. — Da ultimo l' uomo solo sì per l' anima come pel corpo, e più per l' unione delle due sostanze è tal meraviglia di complicatissima semplicità, che realizza veramente la definizione dell' ordine, giustifica il titolo di *microcosmo* attribuitogli da molti, e mostra ad evidenza che l' ordine e la perfezione si rinvengono nel creato.

89. Ma la perfezione del mondo richiede un' ulteriore disamina. Le forze create si svolgono e si perfezionano

secondo certe leggi che dobbiamo ora considerare. Queste leggi si chiamano *cosmiche* cioè *mondiali*, e sono le idee secondo le quali si svolgono le forze finite e avvengono i fatti mondiali di ogni maniera. Queste leggi si possono considerare sotto due aspetti: in quanto sono in Dio, e sotto quest' aspetto sono assolute, e per sè non importano che la possibilità degli avvenimenti cosmici ordinati secondo le stesse; si possono anche considerare in quanto sono nelle cose finite e concreate alle medesime. Di queste dice Dante:

> Concreato fu ordine e costrutto
> Alle sustanzie;

e S. Agostino parlando delle maniere diverse onde si svolgono gli esseri finiti, dice: *Horum modorum rationes non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditae atque concreatae.* D' ordinario si considerano sotto il secondo aspetto, e sono appunto, come dice S. Agostino, le ragioni dei modi diversi in cui si esplicano ed operano gli esseri tutti che compongono l' universo.

90. Le leggi cosmiche si dividono in *fisiche, psichiche* e *psichico-fisiche* secondo che presiedono allo svolgimento degli esseri corporei, o alle azioni delle anime, o alle relazioni che corrono tra i corpi e le anime stesse. Col nome di leggi fisiche s' intendono anche le leggi *chimiche* e le *fisiologiche;* queste riguardano propriamente le funzioni degli esseri organici e viventi; le chimiche poi possono riguardare soltanto il modo di esistere, di formarsi e di trasformarsi degli esseri inorganici, ovver anche le modificazioni alle quali vanno soggette le forze materiali negli esseri organici e viventi. Le leggi psichiche sono quelle che governano le azioni delle anime e degli spiriti, e noi le conosciamo in noi stessi principalmente. Queste leggi però non comprendono la legge

morale, la quale è superiore alle leggi cosmiche, come vedremo in Etica. — Delle leggi psichico-fisiche poco ancora sappiamo; ma ne abbiamo un caso rimarchevole nel commercio tra l' anima e il corpo dell' uomo, di cui parleremo a suo luogo.

91. Le leggi fisiche presiedono allo svolgimento delle forze corporee, e governano il mondo della stessa natura. Non possiamo qui esporre tutte queste leggi, la qual cosa appartiene alla fisica; perciò saremo contenti di accennare quelle che riguardano l' insieme del mondo corporeo. Queste sono tre: 1.ª la gravitazione universale, in forza della quale i corpi si attraggono in ragion diretta della loro massa e inversa dei quadrati delle distanze. Da questa forza combinata con quella d' impulsione primitiva sono governati i movimenti dei corpi celesti, che succedono secondo le leggi scoperte da Keplero [1]; 2.ª la gravità terrestre, che è un caso della gravitazione universale, in virtù della quale i corpi abbandonati a sè stessi cadono verso il centro della terra con moto uniformemente accelerato; 3.ª la legge di inerzia per cui i corpi non possono darsi nè togliersi da se stessi il moto. Quest' inerzia è soltanto fisica, giacchè metafisicamente considerate le sostanze corporee sono tutt' altro che inerti (81).

92. Le leggi cosmiche sono necessarie rispetto agli esseri dalle medesime governati; ma questa necessità è soltanto relativa, e determina il corso ordinario della natura, stabilito liberamente dal Creatore; il quale può eziandio far

[1] Le leggi scoperte da Keplero sono queste tre: 1.ª Le aree descritte dai raggi vettori dei pianeti sono proporzionali ai tempi in cui sono descritte; 2.ª le orbite dei pianeti sono elissi, un foco delle quali è occupato dal sole; 3.ª i quadrati dei tempi periodici sono proporzionali ai cubi delle distanze medie dei pianeti dal sole.

si che le creature abbiano atti e modi di esistere diversi da quelli che importa lo svolgersi e l' operare delle medesime secondo le leggi ordinarie della loro natura. In ciò consiste il *miracolo*, così chiamato dalla meraviglia che produce, e che si può definire « un avvenimento che non ha la sua ragione nelle leggi ordinarie della natura ». La ragione del miracolo è nella libera volontà di Dio; il quale amministra e governa come gli piace le cose che ha creato come ha voluto; e non si può negare la possibità del miracolo da chi non neghi pure la creazione, e quindi l' assoluta superiorità e padronanza che ha Dio sul mondo e sulle leggi che lo governano.

93. Il miracolo, secondo S. Tommaso, può essere maggiore o minor miracolo, secondochè eccede più o meno la facoltà della natura. Quando l' avvenimento in che consiste il miracolo è tale che in nessun modo può esser prodotto dalle forze della natura, si ha il miracolo di prim' ordine, che S. Tommaso dice tale *quantum ad substantiam facti*, come se due corpi occupino lo stesso spazio, o il corpo umano sia glorificato; 2.° quando l' avvenimento è possibile assolutamente secondo le forze della natura, ma non relativamente alle forze in questione, si ha il miracolo di second' ordine, consistente in un avvenimento che eccede le forze della natura *non quantum ad id quod fit*, *sed quantum ad id in quo fit*, come se un morto sia risuscitato, o un cieco riabbia la vista: la natura può dar la vita, ma non ad un morto; può dar la vista, ma non ad un cieco; 3.° il miracolo di terz' ordine consiste in un avvenimento che eccede la facoltà della natura *quantum ad modum et ordinem faciendi*, come se altri sia guarito in un subito e senza cura da qualche gravissima malattia, e che la guarigione non si possa attribuire in modo alcuno alle forze della natura.

APPENDICE

Questo mondo è ordinato e perfetto, come apparisce dalle cose discorse; ma dee poi dirsi l' ottimo dei mondi possibili? L' afferma Leibnizio ed assegna per ragione che solo l' ottimo dei mondi possibili contiene la ragion sufficiente dell' esser tratto all' esistenza, donde segue che Dio non avrebbe potuto crearne un altro meno perfetto. — A noi pare che Leibnizio estenda l' impero della ragion sufficiente oltre i suoi limiti e senza ragion sufficiente. Se la cosa fosse com' egli insegna, solo il mondo attuale sarebbe possibile, e quegli altri mondi ch' egli stesso suppone e dice possibili, non sarebbero tali, perchè Dio non potrebbe crearli; ora ciò che Dio non può fare, non è neppure intrinsecamente possibile (21): dunque l' argomento di Leibnizio prova troppo. Quindi noi stabiliremo che il mondo attuale è ottimo in quanto contiene tutto quel bene e Dio realizza in esso tutta quella perfezione che può aversi dalle creature che lo compongono, anzi il male morale stesso è da Dio ordinato allo sviluppo più completo del bene; ma non possiamo oltrepassare i limiti di questo moderato ottimismo, nè ammettere con Leibnizio che nulla di meglio sia assolutamente possibile; anzi abbiamo per vero il contrario, non potendo il creato adeguare l' onnipotenza divina, e ripetiamo con Dante:

> . . . . Colui, che volse il sesto
> Allo stremo del mondo, e dentro ad esso
> Distinse tanto occulto e manifesto,
> Non poteo suo valor sì fare impresso
> In tutto l' universo, che il suo verbo
> Non rimanesse in infinito eccesso.

La ragione sufficiente poi della creazione del mondo non deve cercarsi nel mondo stesso, ma nella libertà divina.

ANTROPOLOGIA

XVIII.

94. *Antropologia* vale *scienza dell' uomo*, e per essa s' intende « quella parte di metafisica che studia la natura e la destinazione dell' uomo ». Alcuni distinguono l' antropologia in *sperimentale* o *empirica*, e in *razionale*, ed insegnano che la prima raccoglie ed ordina i fatti che manifestano la umana natura per mezzo dell' osservazione e dell' esperienza; la razionale per mezzo del ragionamento riesce a determinare la natura stessa dell' anima umana e la sua destinazione: questa parte dell' antropologia si chiama *psicologia*, che vale *scienza dell' anima*. Noi riteniamo il nome di antropologia, proponendoci di studiar l' uomo e non la sola anima dell' uomo, ma non trattiamo l' antropologia sperimentale divisamente dalla razionale.

95. L' uomo è « un soggetto animale e ragionevole [1] »; perciò l' antropologia deve studiarlo nelle sue due nature, le quali sono in lui unite ed armonizzanti tra loro in modo che formano un soggetto unico, l' individuo umano.

96. L' uomo consta di due sostanze, che sono l' anima e il corpo. Il corpo è essenzialmente composto e moltiplice (81), e quindi esteso, onde si può definire per « un

(1) Delle definizioni dell' uomo saremo contenti di ricordare la platonica: « un' intelligenza servita da organi »; l' aristotelica abbracciata dagli scolastici, e con una piccola variazione anche da noi: « un animale ragionevole »; quella di alcuni moderni: « un vivente di duplice vita animale e spirituale »; e quella di un illustre autore recente che dice l' uomo « virtù di arbitrio razionale, obbligata naturalmente a raggiungere la sua personalità in un corpo organico e terrestre ». V. Milone, *La Psicologia*, CXXXIV.

complesso di sostanze e di forze che si manifestano per mezzo dell' estensione ». Le parti di un corpo che armonizzano tra loro stabilmente in modo che la loro moltiplicità è ridotta ad unità, e sono perciò fatte capaci di una determinata funzione, si dicono *organi*, cioè *strumenti; organici* diconsi i corpi dotati di organi, e *vita organica* appellasi la maniera di esistere e di operare di tali corpi, la qual vita è dovuta alla forza intrinseca ai corpi stessi, che riduce ad unità il molteplice e lo fa servire ad uno scopo per mezzo della funzione della quale è fatto capace. Questi corpi diconsi *vivi*, finchè i loro organi sono capaci di compiere le funzioni alle quali sono ordinati; *morti*, quando, distrutta l' unità organica, gli organi non possono più operare secondo la loro speciale natura. I corpi organici sono *vegetali* od *animati;* quelli nascono, crescono col moltiplicarsi o col perfezionarsi degli organi, e muoiono; questi sono inoltre dotati della facoltà sensitiva e della locomotrice, o più esattamente, manifestano i fenomeni relativi a queste due facoltà.

97. Col nome di *anima* s' intende generalmente « il principio in virtù del quale l' animale sente ed appetisce fisicamente » ([1]): col nome di *spirito* s' intende « un ente per sè, finito e ragionevole ». Lo spirito è una sostanza semplice (6) la quale opera da sè e divisamente dalle altre sostanze, dalle quali non riceve che lo strumento o i mezzi di attuare le sue facoltà; mentre il corpo (e in gran parte anche l' anima, considerata secondo la definizione generica sopra recata) abbisogna di altre forze o sostanze operanti che abbiano seco un esercizio comune e indiviso dell' atto

([1]) Il vocabolo *animo* d' ordinario significa la parte attiva dell' anima, e talvolta il complesso delle facoltà dell' anima umana.

suo naturale. Nell' uomo si può considerar l' anima distinta dallo spirito (quantunque distinzione reale non v' abbia) e aver quella pel principio della vita animale, che l' uomo ha comune coi bruti; questo pel principio della vita spirituale e ragionevole, che è propria dell' uomo; ma spesse volte si adopra l' uno o l' altro di questi vocaboli per significare entrambi questi principj, i quali, come è detto, s' identificano nell' anima umana.

XIX.

98. L' anima, essendo destinata ad acquistare la sua personalità nel corpo e mediante il corpo, non può, senza l' aiuto di questo, esercitare se non quelle potenze, il cui atto è necessario a fare del corpo il compagno e lo strumento dell' anima stessa. Perciò l' anima quando viene ad informare il corpo, ricchissima potenzialmente, non possiede attualmente che il *volere spontaneo*, detto da S. Agostino *intentio*, e che altri chiamano *forza istintiva primitiva*. In virtù di questo volere o forza istintiva l' anima si applica e prende a sè l' organismo, e forma in certa maniera il proprio corpo, vuole conservare sè stessa e conseguire la sua personalità, mirando a divenire felice. Quindi ella acquista il sentimento del suo corpo e di se stessa, ed è fatta capace di tutte le altre operazioni, che sono potenzialmente contenute nella sua natura.

99. Oltre le operazioni istintive delle quali l' anima non ha coscienza e che sono dovute al volere spontaneo della medesima, è facile lo scorgere una moltiplicità di operazioni o di atti secondi della stessa. Noi riduciamo queste operazioni ed atti secondi dell' anima umana alle classi seguenti: 1.° l' anima sente il proprio corpo e sè stessa, e per mezzo

di questo doppio sentimento è fatta capace di sentire i corpi esterni e gli altri spiriti; 2.° appetisce fisicamente e spiritualmente; 3.° imagina e ricorda; 4.° pensa, intende e ragiona; 5.° vuole ed elegge liberamente.

100. Ora ogni atto secondo importa di necessità l' atto primo e la potenza, senza di che non potrebbe esistere, nè pensarsi, essendo manifesto che il fare una cosa importa il poterla fare. Pertanto agli atti secondi dell' anima umana corrisponde un atto primo ed una potenza nell' ordine seguente: 1.° alle sensazioni corrisponde la sensibilità fisica e il sentimento corporeo fondamentale, ai sentimenti spirituali corrisponde la sensitività spirituale e il sentimento primitivo spirituale; 2.° le appetizioni fisiche si riferiscono alla potenza istintiva fisica, e le spirituali alla spirituale, le quali potenze hanno per atto primo l' istinto fisico o spirituale; 3.° l' imaginativa col suo atto primo e la memoria parimenti col suo atto primo [1] spiegano gli atti secondi pei quali l' anima imagina e si ricorda; 4.° ai pensieri e alle cognizioni corrisponde l' intelligenza e l' intuito razionale; 5.° alle volizioni e libere elezioni la volontà e l' arbitrio col suo atto primo, che è l' affetto razionale. Il complesso di queste facoltà [2] costituisce la natura dell' anima umana.

XX.

101. L' anima umana, come prima è unita al corpo organizzato, ne acquista il sentimento, è fatta per così dire padrona del regno suo naturale e vi distribuisce il moto e la vita. L' anima inoltre ha il sentimento di se medesima,

[1] L' atto primo dell' imaginativa e della memoria non ha nome particolare in filosofia.

[2] Facoltà è propriamente *la potenza accresciuta dell' atto.*

il quale è inseparabile dal sentimento del proprio corpo. Questo doppio sentimento, corporeo e spirituale, suolsi chiamare *fondamentale*, ed è primitivo e naturale, e in esso consiste l'atto primo della sensitività, la quale è *fisica* o *spirituale*, secondo che l'anima sente il proprio corpo o se stessa. Il sentimento fondamentale non si può dimostrare, a rigor di termine, perchè essendo la conseguenza necessaria della congiunzione dell'anima col corpo, e tale congiunzione essendo stata fatta a principio e non rinnovandosi, nulla noi possiamo saperne, se non argomentando dagli atti secondi della doppia sensitività dell'anima umana all'esistenza dell'atto primo, nel quale consiste il sentimento fondamentale medesimo.

102. La doppia sensitività della quale è dotata l'anima umana, esplicandosi, ha per termine gli esseri corporei e materiali, e gli esseri immateriali ossia gli spiriti, i primi sono il termine della sensitività fisica, i secondi della sensitività spirituale — L'atto secondo della sensitività fisica si dice propriamente *sensazione*, la quale si può definire per « una modificazione dell'anima in riguardo a ciò che succede nel corpo a cui va unita » ([1]), e importa due cose: 1.° un cangiamento nel corpo dell'animale che sente; 2.° un'affezione piacevole o dolorosa nell'animale stesso. Le condizioni della sensazione (oltre il sentimento corporeo fondamentale, del quale la sensazione è una modificazione) sono: 1.° lo stato normale dell'organo sensorio; 2.° la libera comunicazione di esso col cervello; 3.° un agente che eserciti sull'apparato sensorio un'azione atta a produrre un'impressione bastevole a modificare il sentimento

([1]) Altri la definisce « passione di soggetto indivisibile, che in quella distingue e percepisce il molteplice »; la seconda parte di questa definizione indica la percezione sensitiva.

fondamentale che ha l' anima del corpo suo proprio. Date queste condizioni l' anima risentesi, partecipa in certo modo al tremito dei nervi, ed ha luogo in essa quella modificazione che dicesi sensazione, per mezzo della quale percepisce sensitivamente l' agente corporeo esteriore. — La sensazione può riferirsi a tutto il corpo animato, e allora dicesi *universale*, ovvero ad una parte di esso, e dicesi *parziale*. Dicesi poi *esterna*, se l' agente che produce l' impressione sull' organo sensorio è esterno, *interna*, se quest' agente è l' anima stessa operante sul proprio corpo, nel qual caso prende anche il nome di *fantasma*.

103. Di qui apparisce che la sensitività fisica è *esterna* ed *interna*, la qual' ultima dicesi pure *fantasia*. Le funzioni della sensitività fisica esterna compionsi per mezzo dei sensi esterni, i quali servono alla percezione sensitiva degli agenti fisici esteriori, e sono *la vista, l' udito, l' odorato, il gusto* e *il tatto*, il qual ultimo può considerarsi come senso speciale, e come senso universale e condizione di tutte le funzioni sensitive esterne. Le funzioni della fantasia corrispondono a quelle della sensitività esterna; e alla sensitività interna appartengono inoltre alcuni altri sensi che potrebbero chiamarsi interni, come il senso della fame, della sete ecc. e sono l' effetto dell' azione del corpo sull' anima dell' animale, senza che intervenga un agente esteriore qualunque.

104. L' atto secondo della sensitività spirituale dicesi *sentimento spirituale* (1). In virtù di questo l' anima percepisce sensitivamente se stessa nello stato piacevole o doloroso in cui si trova. Ma oltre a questo sentimento, che ha

(1) Alcune volte col vocabolo *sentimento* s' indica il sentimento spirituale e il fisico, e la parola *senso* significa talvolta il senso fisico e il sentimento, non che il principio dell' uno e dell' altro, cioè l' anima in quanto è sensitiva.

per termine l' anima stessa e potrebbesi chiamar *psichico*, ve n' ha un altro che ha per termine gli spiriti distinti dal nostro, non potendosi negare, per quanto arcana cosa possa parere, la comunicazione degli spiriti tra loro, i quali, essendo sensibili, debbono sentirsi reciprocamente.

105. La sensitività spirituale è propriamente « la facoltà che ha l' anima di sentire le sue potenze attuate nell' oggetto loro », onde tante saranno le funzioni della sensitività spirituale quante sono le facoltà da cui risulta l' attività complessa dell' anima umana. I sentimenti che sogliorsi distintamente annoverare dai maestri sono il sentimento dell' attività sensitiva e quello dell' attività istintiva, il sentimento intellettivo e il volitivo, il sentimento estetico e il senso morale; i quali tutti suppongono la facoltà alla quale ciascuno si riferisce attuata nel suo oggetto pienamente, vale a dire suppongono l' atto secondo della stessa, non il solo atto primo.

XXI.

106. La potenza istintiva dell' anima è primitiva, e secondaria: quella previene le sensazioni e i sentimenti ed è una cosa sola col volere spontaneo dell' anima stessa (98); questa sussegue alle sensazioni e ai sentimenti, ed è l' attività dell' anima che corrisponde a queste passività. Noi parliamo ora della secondaria e la definiamo « quella forza dell' anima in virtù della quale essa tende fatalmente a completare le sensazioni e i sentimenti »; l' atto primo di questa potenza dicesi *istinto*, col qual nome s' indica pure la potenza medesima accresciuta dell' atto suo proprio.

107. L' istinto si divide in *fisico* e *spirituale*, secondo la natura della sensitività alla quale si riferisce, e gli atti secondi del medesimo si dicono *appetizioni*.

108. L' istinto fisico si riferisce alla sensitività fisica e i suoi atti prendono il nome di *appetizioni animali*. Questo istinto si svolge negli atti seguenti: 1.° tende alle sensazioni piacevoli; 2.° rifugge dalle moleste e le avversa; 3.° opera sul proprio corpo e sui corpi esterni per procacciarsi le prime e cessare le seconde. Questi atti della potenza istintiva, se non siano del tutto passeggieri, ma, ripetendosi, acquistino una certa permanenza nell' animale, si chiamano *appetiti animali*, e *affetti animali* diconsi le sensazioni interne che ad essi corrispondono: quando gli appetiti e gli affetti animali eccedono i limiti posti dalla natura all' ordine delle azioni dell' animale prendono il nome di *passioni animali*.

109. Lo scopo della potenza istintiva si è che le sensazioni piacevoli siano *massime*, e che le dolorose siano *minime* o *nulle*: essa si svolge ne' seguenti modi, che si possono chiamare *funzioni* della stessa; 1.° la *spontaneità sensuale*; in virtù di questa l' animale asseconda le sensazioni piacevoli; 2.° la funzione contraria, che può chiamarsi *controspontaneità sensuale*; in virtù di questa l' animale propulsa da sè e respinge la sensazione dolorosa, e ne impedisce quanto può l' attuazione; 3.° la *propensione sensuale*, che è come la continuazione della spontaneità; 4.° l' *avversione sensuale*, che è la continuazione della controspontaneità; 5.° un' operazione positiva sul proprio corpo atta a favorire la tendenza alla sensazione piacevole, ovvero ad impedire la sensazione dolorosa. — Tutti questi movimenti appartengono alla *facoltà locomotrice*, la quale è « l' attività per cui l' animale mette in movimento il proprio corpo », e si esercita mediante una contrazione che l' anima determina nei nervi motori, la quale si trasmette ai muscoli e da questi alle altre parti del corpo, che sono così messe in movimento e servono allo scopo dell' istinto dell' animale.

110. L' istinto fisico è *vitale* o *sensuale;* quello si riduce al volere spontaneo (98), ed è il principio della vita dell' animale; da questo dipendono le varie forme della vita stessa. Del pari l' istinto spirituale, in quanto è la fonte della vita spirituale e il suo atto non è appreso dalla coscienza, si riduce al volere spontaneo; in quanto poi gli atti del medesimo possono essere appresi dalla coscienza, concorre colle altre facoltà dell' uomo alle varie forme della vita del medesimo. — L' istinto spirituale, considerato sotto questo secondo rispetto, tende fatalmente a perfezionare i sentimenti spirituali, opera in seguito all' attuazione delle facoltà spirituali, e i suoi atti secondi diconsi *appetizioni spirituali*, od anche *desiderj* ([1]). Prendono poi il nome di *affetti spirituali* o quello di *passioni*, secondo che si contengono nei limiti della natura bene ordinata o li oltrepassano.

111. L' istinto spirituale ha tante funzioni, quante sono le specie di beni a cui tende. Esso tende primieramente alla vita del soggetto e al suo ben essere, donde si ha l' istinto alla *conservazione* e l' istinto al *perfezionamento* del medesimo. L' istinto spirituale tende inoltre ai beni si materiali che spirituali. L' istinto ai beni materiali importa la tendenza al *piacere*, alle *ricchezze* e alla *potenza;* i quali beni però, in quanto sono oggetto dell' istinto spirituale dell' uomo, sono piuttosto beni misti che beni semplicemente materiali. L' istinto ai beni spirituali si divide primieramente in istinto al *vero*, al *bello* e al *buono*, al quale appartiene la tendenza a rispettar la virtù e a riconoscere il merito. Questi sono beni assoluti, oltre i quali sonovi i relativi, e di questi alcuni si riferiscono soltanto al soggetto, altri

([1]) Vuolsi notare che per via de' sentimenti lo spirito non concepisce nulla, ma è avvertito del suo stato attuale, senza comprenderlo. Il sentimento è detto da Gioberti *un' intellezione implicata*.

riguardano pure i nostri simili. Nel numero dei primi mettiamo l' istinto alla *propria eccellenza*, alla *stima*, alla *gloria;* tra i secondi primeggia l' istinto *sociale*, che importa la *benevolenza*, la quale può essere *generale* o *speciale*. A quest' istinto si riferiscono l' istinto alla *simpatia*, al *credere* ecc., ed è affatto naturale; onde si vede che l' egoismo e la misantropia sono affezioni di nature malvagie o disordinate, non inclinazioni naturali, e che la filosofia che le approvasse per buone meriterebbe il nome di selvaggia.

XXII.

112. Le potenze di cui abbiamo finora parlato appartengono alla natura sensitiva dell' anima, e in quanto non escono dai limiti del senso fisico sono comuni agli uomini e agli altri animali. Quind' innanzi dovremo discorrere principalmente della natura ragionevole dell' anima, la quale è propria dell' uomo esclusivamente. — La facoltà che prima ci si presenta entrando in questa materia è la *memoria*, giusta la sapienza cristiana, che riduce le facoltà dell' anima a tre; *memoria*, *intelletto* e *volontà*. Bisogna però distinguere la memoria secondo il significato ordinario e consueto delle scuole dalla memoria presa nel significato che dobbiamo qui attribuirle. La memoria di cui noi ora parliamo previene la cognizione attuale e la riflessa, importa il solo pensiero abituale e contiene i segni e i significati d' infiniti oggetti, donde si fa possibile alla mente il conoscere se stessa e le altre cose. La memoria nel senso ordinario delle scuole conserva e perciò suppone le conoscenze. Ma poichè la conoscenza risulta dal segno e dal significato del medesimo uniti per mezzo dell' atto razionale, è chiaro che l' atto razionale, in cui la conoscenza consiste, suppone prima di se stesso il segno e il significato conservati dalla

memoria. Pertanto la mente umana ha notizia di se stessa e di molte cose prima di pensare attualmente e di conoscere se stessa e le cose la cui notizia si conserva nella memoria. Così colui che possiede molte cognizioni di arti e di scienze, conosce attualmente quello che gli è innanzi alla mente e a cui pensa; il rimanente sta nascosto in quell' arcana notizia delle cose che dicesi memoria. Perciò quando la mente umana pensando intende se stessa e si riconosce, non si conosce come se prima di quest' atto fosse stata a se medesima del tutto sconosciuta, ma era nota a se stessa, come sono note le cose conservate nella memoria, ancorchè non si pensino attualmente: e lo stesso dicasi della cognizione che la mente ha di Dio ([1]).

113. La memoria è chiamata da Gioberti *il senso perpetuato;* e ciò è vero di ogni maniera di memoria, se l' espressione *senso perpetuato* si prenda colla dovuta larghezza. — La memoria che previene la cognizione è senso perpetuato in quanto l' arcana notizia delle cose nella quale consiste ha luogo in virtù dei segni, che sono sensibili, senza de' quali la mente non può appropriarsi l' intelligibile e farlo suo; e perciò essa memoria è una maniera di senso spirituale, il quale è veramente perpetuo, giacchè esiste nei bambini e permane negli impediti da furore o da sonno. La memoria che suppone e conserva le conoscenze attuali è dessa pure senso perpetuato, perchè le conoscenze acquistate dalla ragione coll' aiuto dei segni s' immedesimano

([1]) In questo senso dovea prender Dante il detto del suo tritavo Cacciaguida là dove questi dirizzando a Dante stesso le sue parole chiama Dio *lo speglio In che prima che pensi il pensier pandi.* E se ciò pare difficile ad intendere, si ponga mente che l' uomo trova in se stesso le prime notizie delle cose, senza che sappia donde siangli venute; onde lo stesso Alighieri fa dire a Virgilio: *Là onde vegna lo intelletto Delle prime notizie uomo non sape.* Il complesso di queste prime notizie è appunto il patrimonio della memoria, della quale noi ora parliamo.

e s' identificano collo spirito, e vi rimangono arcanamente conservate come altrettanti sensibili, cioè come atti dello spirito medesimo; sebbene abbiano sempre un riguardo oggettivo, come l' hanno le notizie delle cose che prevengono la cognizione attuale e costituiscono la memoria della prima specie. — Da ultimo v' è una terza specie di memoria, che appartiene all' ordine del senso fisico: questa consiste nel ritenere le imagini e i fantasmi delle cose percepite sensitivamente, e chiamasi *memoria sensitiva*, e anch' essa può dirsi senso perpetuato, com' è chiaro.

114. La *memoria* si definisce ordinariamente per « la facoltà di ritenere e richiamare le cognizioni acquistate » e i suoi atti secondi diconsi *ricordanze*. Presa in questo significato importa il *rimemorar per concetto diviso*, suppone la cognizione attuale e la riflessa, e consta di due facoltà elementari che sono la *ritentiva* e la *reminiscenza;* in virtù della prima la mente continua a comunicare arcanamente coll' oggetto della sua conoscenza; in virtù della seconda essa percepisce una cognizione avuta anteriormente, come tale. — La memoria dunque importa il ritenere una cognizione passata e il percepirla come tale, onde apparisce che chi si ricorda percepisce se stesso in uno stato passato, e quindi apprende la sua identità personale, la quale è condizione della memoria, come la ricordanza è alla sua volta condizione della consapevolezza dell' identità personale. La mancanza totale di memoria escluderebbe l' uso della ragione, e quindi si vede che la memoria è il fondamento della vita ragionevole, e senza di essa la scienza non potrebbe aversi, secondo il dantesco:

> Apri la mente a quel ch' io ti paleso
> E fermalvi entro, chè non fa scienza,
> Senza lo ritenere, avere inteso.

115. Il ricordarsi non dipende sempre egualmente dalla volontà. Alcune volte le idee e le cognizioni già avute ci si presentano come di per se stesse, senza l' opera nostra, ed anche contro la nostra volontà: ciò avviene d' ordinario in forza dell' *associazione delle idee*, la legge del quale fenomeno si può esprimere dicendo, che « la percezione intiera si ridesta nella mente, se avvenga che una parte della medesima si presenti in qualunque modo alla mente stessa ». Un fenomeno analogo e governato dalla stessa legge ha luogo nell' ordine della sensitività, e dicesi *associazione dei fantasmi*, in virtù della quale l' anima sensitiva ritiene, associa e riproduce le imagini delle sensazioni passate, onde prende anche il nome di *imaginazione sensitiva*. — Avviene pure talvolta che non riesce all' uomo di ricordarsi di una cognizione già avuta, anche facendo ogni sforzo a lui possibile; ma d' ordinario la ricordanza ha luogo per un atto della volontà più o meno forte ed intenso. Vi saranno quindi diversi gradi di memoria, e questa avrà caratteri differenti nei varj individui, ed anche nello stesso individuo ([1]).

116. La memoria dicesi *pronta*, quando richiama le cose con facilità e prestezza; *tenace*, quando le ritiene e può richiamarle per lungo tratto di tempo; *grande* e *vasta*, quando ritiene e può richiamare una lunga serie d' idee; *fedele*, quando le richiama con precisione e senza variazione alcuna; *felice*, quando riunisce tutti questi caratteri. — È facile vedere che dicendo memoria *tarda*, *labile*, *poca* e *meschina*, *infedele* ed *infelice* s' indicano le qualità opposte della memoria.

([1]) Si sa che il celebre Cagnoli perdette la memoria, di modo che leggendo le proprie opere non le riconosceva per sue. — Ermogene da Tarso a 15 anni eccitava l' ammirazione di Marc' Aurelio; a 25 perdette quasi affatto la memoria, e trascinò fino a vecchiaja tardissima una scimunita esistenza.

XXIII.

117. L'*imaginazione* è « la facoltà che ha l' anima umana di dare una forma sua propria alle cognizioni od idee acquistate ». Suppone la cognizione attuale e la riflessa, e l' uso della volontà; onde fu definita da un illustre autore recente [1] *l' arbitrio nella ragione.* Questa è l' imaginazione intellettiva, dalla quale è mestieri tener distinta la *fantasia* o *imaginazione sensitiva* (115), la quale è detta dallo stesso autore *il volere spontaneo nel sentimento* [2]. — L' imaginazione tramezza tra l' intelletto e il senso, ed è il seggio del bello. Essa inventa, ma nulla può propriamente creare, perchè gli oggetti imaginati, sebbene non esistano nella forma data ad essi dall' imaginazione, esistono però ne' loro elementi, de' quali l' imaginativa non potrebbe creare il più piccolo.

118. L' uomo è spinto ad imaginare dalla percepita imperfezione delle cose reali, le quali non corrispóndono ai loro tipi ideali, che sono presenti alla mente, e l' eccellenza in questa facoltà è una delle parti principali di quella dote che dicesi *talento* o *ingegno.* — L' imaginativa, più che molte altre doti dello spirito, dipende dal clima, dall' età, dal sesso e dall' organizzazione dell' individuo. Quindi essa è generalmente parlando *fervida* nei climi caldi, *lenta* nei freddi, *forte* e *costante* nell' uomo, *mobile* e facilmente impressionabile nella donna, *ardente* e poco men che pazza talvolta nell' età giovanile, *calma* e *saggia* nell' età matura, *torbida* nella vecchiaja.

119. Le forme o specie dell' imaginazione sono quattro principali, e dicesi *eudemonologica*, *artistica*, *morale* e *gnoseo-*

[1] V. Milone, La Psicologia, CXLVII.
[2] Idem, ibidem.

logica, secondo che gli elementi della medesima si riferiscono al ben essere della vita, alle arti sì utili che liberali, alla morale, o alla scienza in generale. Nessuno ignora l' influenza che l' imaginazione esercita sulla felicità della vita; si può ben asserire che essa accresce di molto o diminuisce i dolori e i piaceri della medesima, se pure non sarebbe più esatto il dire che molte volte crea intieramente sì gli uni che gli altri. Le arti utili, che mirano al buono, abbisognano dell' imaginativa; e le liberali principalmente, che mirano all' espressione del bello, non potrebbero esistere senza l' opera della medesima, che sola vale a crearlo e ne rende possibile l' espressione da parte degli artisti, e la percezione da parte di coloro che ammirano e sentono la bellezza delle opere artistiche.

120. L' imaginativa può modificare in due maniere gli elementi somministrati dalla percezione. O segue l' ordine che risplende nelle cose reali, e rimuove da queste le imperfezioni avvicinandole al loro tipo ideale, ovvero accozza a capriccio varj elementi dati dalla percezione, senz' ordine alcuno, ed anche contro la loro natura: nel primo caso dicesi *ideale* il prodotto dell' imaginazione, e nel secondo *cosa fittizia* o *chimera*. L' Apollo di Belvedere e le Vergini di Rafaello sono l' espressione dell' ideale contemplato dalla mente dei sommi artisti autori di quei capolavori; la *chimera* e il mostro descritto da Orazio nel principio dell'Arte poetica sono finzioni d' imaginazioni sregolate. — Quanto giova ad abbellire la vita e a confortarla di gusti e di piaceri soavissimi ed innocenti l' elevarsi all' ideale delle cose e il non considerarne le imperfezioni (quando però queste non debbano o possano, se trascurate, esserci cagioni di dolori reali); altrettanto nuoce l' abbandonarsi ad un' imaginazione sregolata.

XXIV.

121. Col nome di *mente* in generale s' intende « un principio intelligente », e la mente nell' uomo è « il principio intellettuale e razionale », e comprende la memoria, l' intelletto, la ragione e la volontà del medesimo; l' atto della mente dicesi *pensiero*. Della memoria fu detto abbastanza di sopra. L' *intelletto* (1) è « la mente dell' uomo in quanto apprende e contempla la verità, senza giudicare della medesima », e consiste in un certo contatto dell' anima dell' uomo colla verità, o percepita direttamente, o conosciuta dalla ragione e conservata dalla memoria, giacchè la ragione interviene molte volte a costruire i lavori dell' intelletto. La funzione propria dell' intelletto è l' *intuito* o vogliam dire la contemplazione del vero tanto assoluto come relativo, percepito direttamente o somministrato dalla memoria.

122. La *ragione* è « la facoltà per cui la mente è capace di distinguere e di connettere le cose », ossia di giudicare, onde il giudizio fu da noi detto altrove (*Log.* 24) l' atto elementare dello spirito ragionevole. La ragione supplisce al difetto dell' intelletto, giacchè se questo fosse proporzionato alla verità, nessun bisogno ci sarebbe della ragione e delle varie funzioni della medesima. La ragione distingue le cose coll' aiuto dei segni, che sono sensibili (*Log.* IV), e connette per mezzo dei significati, cioè degli intelligibili, e per compiere le sue funzioni si vale delle percezioni sensitive e delle intellettive.

123. Qui è mestieri notare due cose: la prima che non

(1) Col nome d' *intelligenza* s' intenda d' ordinario l' intiera facoltà di conoscere, e comprende l' intelletto e la ragione, e la stessa sensibilità; talvolta è sinonimo di ragione o d' intelletto, e più frequentemente di quest' ultimo.

sempre l'intelletto e la ragione si prendono nel senso rigoroso che noi abbiamo assegnato a questi due vocaboli, e ciò perchè l'intelletto abbisogna della ragione e questa di quello, onde spesse volte col nome d'intelletto s'intende anche la ragione, e molti autori chiamano *ragione* le due facoltà riunite. Noi pure osservando che la ragione deve valersi delle cognizioni intellettuali, le quali d'altra parte rimarrebbero sterili per la mente se non fossero usufruttate dalla ragione, amiamo di chiamar questa col nome d'*intelletto razionale*. La seconda si è che il senso interviene in quasi tutte le operazioni mentali, il che è connaturale alla mente umana, la quale è uno spirito finito, e quindi sensibile. Interviene nella memoria, la quale non somministra soltanto i significati, cioè l'intelligibile, ma eziandio i segni, che sono sensibili; interviene nell'intelletto razionale, che giudica, trova e distingue la verità coll'aiuto dei segni dati ora dal senso, ora dalla memoria; interviene nella volontà, che si vale del sentimento per molte delle sue operazioni. L'intelletto solo, rigorosamente parlando, apprende la verità in se stessa, senza l'aiuto de' segni; ma siccome non può valersi della medesima *in uman uso* senza l'opera della ragione, apparisce che anche nelle cognizioni intellettuali il senso interviene in qualche modo.

124. Il pensiero distinto importa l'uso della ragione, e questa richiede l'opera dei segni e particolarmente del segno arbitrario, cioè della parola, senza la quale non si possono avere le cognizioni intellettuali, in cui sta la ragione di ogni conoscenza anche fisica. — Una grave questione si fece (e si fa ancor da taluni) sull'origine della parola: vogliono gli uni che sia stata comunicata all'uomo da Dio straordinariamente, cioè in modo sovrannaturale e *fuori del modern' uso;* altri invece pretendono che sia stata

inventata dagli uomini e fissatone il significato per convenzione tra i medesimi. Noi non comprendiamo come si possa disputare in buona fede contro la prima di queste opinioni. Questa è per noi certezza, essendo evidente che per inventare il segno arbitrario è mestieri possedere il segno stesso, onde già altri scrisse: « La parola era necessaria per inventar la parola », non potendo gli uomini convenire tra loro senza intendersi, nè intendersi senza la parola. Rimane perciò indubitato che la parola è venuta da Dio straordinariamente, o ch' Egli stesso l' abbia comunicata all' uomo esternamente parlandogli, o che abbia fatto il primo uomo parlante per miracolo, o che gli abbia infuso un istinto straordinario a questo fine: istinto straordinario diciamo, giacchè nell' umana natura più non si rinviene.

125. Venendo ora a parlar brevemente delle funzioni della ragione, cominciamo dall' attribuirle l' intuito, il quale prende il nome d' *intuito razionale*, quando si considera come l' atto primo dell' intelletto razionale, e non come atto dell' intelletto puro. L' intuito razionale è formato dalla verità che si mostra alla mente dell' uomo, e l' atto con cui essa l' apprende contiene virtualmente tutte le cognizioni delle quali l' uomo è capace. L' oggetto dell' intuito razionale è l' Ente in relazione coll' esistente per mezzo della creazione, il che è espresso dalla formola protologica *l' Ente crea l' esistente*, e costituisce ciò che volgarmente dicesi *lume della ragione* e da taluni *intuito naturale*. L' intelletto razionale solo può apprender l' Ente; le esistenze si percepiscono in due maniere: come in moto, cioè nell' atto che sono create dall' Ente; e come in riposo, cioè come esistenti in se stesse, e in questo stato sono sensibili; onde le facoltà conoscitive possono ridursi all' *intelletto razionale*, alla *percezione* e alla *sensibilità*.

126. L' intuito razionale è costitutivo dell' intelletto e condizione della ragione, ma non importa il pensiero distinto di cosa alcuna. Il pensiero distinto richiede l' opera della ragione nelle sue varie funzioni. La prima di queste è la *percezione* in virtù della quale essa apprende intellettivamente (cioè intendendo) se stessa e i sensibili posti fuori di se stessa [1] onde il suo atto prende il nome di *percezione interna* o di *percezione esterna*. Alla questione: quale di queste due percezioni precede? Noi rispondiamo dicendo che le crediamo affatto contemporanee, non parendoci che possa l' *Io* percepire i sensibili esteriori senza percepire eziandio se medesimo, nè percepire se stesso senza percepire almeno il proprio corpo; ma crediamo colla comune che il pensiero distinto si abbia prima dalla percezione esterna che dall' interna, pur assegnando a questa una priorità di ragione sull' esterna.

127. La percezione intellettiva, come tutte le funzioni della ragione, importa un giudizio col quale la mente acquista la cognizione fisica e razionale (*Log.* 10) della cosa percepita, affermandone implicitamente l' esistenza. Alla percezione tien dietro l' *osservazione*, la quale è interna od esterna secondo che l' oggetto percepito è interno od esterno (*Log.* 8), e l' *attenzione* che è « l' applicazione del pensiero ad un oggetto particolare », e prende il nome di *considerazione* o di *contemplazione* quando è rivolta agli oggetti interni e intelligibili. Queste operazioni possono dipendere dal solo volere spontaneo e naturale dell' anima, ovver anche dalla volontà propriamente detta, e in questo caso suppongono la riflessione.

128. La seconda funzione della ragione è la *riflessione*,

[1] La percezione si prende anche in senso più ampio, come fu notato altrove (Log. 119, e Metafis. 78).

la quale importa un ripiegamento dello spirito sopra l' atto suo conoscitivo e sopra gli oggetti del medesimo per ripensarli. L' oggetto dell' intuito è la schietta verità, cioè l' intelligibile; ma questo essendo maggiore della mente umana e vincendo la capacità dello spirito, non potrebbe la mente stessa averne il pensiero distinto e acquistare le cognizioni intellettuali e le razionali, se non arrecando la propria finitezza nell' oggetto medesimo e circoscrivendolo in qualche modo. L' oggetto finito della percezione è limitato dal segno naturale, cioè dai sensibili esistenti in natura; ma l' intelligibile schietto, che è l' infinito, non può essere circoscritto che dal segno arbitrario, cioè dalla parola (*Log.* 23). Perciò la parola è necessaria alla riflessione, e questa senza di essa non potrebbe aver luogo.

129. Coll' aiuto della parola interna ed esterna la mente ripensa l' intelligibile e gli atti suoi proprj, ed è fatta capace di acquistare il pensiero distinto degli oggetti dell' intuito razionale, e della stessa percezione, la quale rende noto il suo oggetto, ma è ignota a se stessa, finchè la mente, ripensandola per mezzo della riflessione, non ne acquisti la cognizione distinta. — La riflessione ha le funzioni seguenti:

a) Essa può dividere o connettere le cose, il che fa il *giudizio;* e può ricavare una verità da un' altra in cui è implicitamente contenuta, il che costituisce il *raziocinio.* Di queste due funzioni della ragione abbiamo parlato distesamente nella logica (V. VIII.).

b) L' oggetto dà luogo ad un' altra distinzione delle funzioni della ragione riflessiva, la quale dicesi da taluni *oggettiva,* o *soggettiva,* secondo che si esercita sopra le cose apprese dall' intelligenza, o sopra gli atti dell' intelligenza stessa: noi riterremo la denominazione di *riflessione ontologica* per la prima, e quella di *riflessione psicologica* per la seconda

(*Log.* 9): quella ha per oggetto la cosa intelligibile e il pensiero come pensiero; questa ha per oggetto il pensiero come sensibile interiore, cioè come atto dello spirito.

c) Inoltre la ragione riflessiva può scomporre un oggetto nei suoi elementi, e la sua funzione dicesi *analisi;* può ricomporre l' oggetto analizzato, e dicesi *sintesi;* o considerare una parte di un oggetto, omettendo le altre, e dicesi *astrazione*.

d) Riguardata nei suoi prodotti la ragione riflessiva dicesi riflessione *popolare* o *volgare*, se è fonte di cognizioni volgari e inorganiche; *scientifica*, se è fonte di cognizioni scientifiche e sistematiche. Quest' ultima si distingue in *filosofica* e *teologica*.

e) Finalmente se si riguarda lo scopo la ragione riflessiva dividesi in *inquisitiva* ed *espositiva*, secondo che è indirizzata alla ricerca oppure all' insegnamento del vero.

Noteremo da ultimo che alcuni distinguono la ragione in teoretica e pratica. La ragione ha per atto suo proprio il giudizio (122); se questo si contenga dentro l' ordine speculativo e della cognizione delle cose, la ragione dicesi *teoretica;* se il giudizio della ragione si estenda all' ordine delle azioni e si consideri come norma delle operazioni che il soggetto intelligente può o deve mandare ad effetto, la ragione dicesi *pratica*.

XXV.

130. L' anima umana, la quale *dentro nostra polve*, cioè nel corpo

> Per differenti membra e conformate
> A diverse potenze si risolve,

vale a dire si svolge e si esplica, è destinata ad acquistare nel corpo e mediante il corpo la propria personalità (98),

onde poter poi vivere la vita sua propria, che è indipendente dal corpo medesimo. La personalità è *l' unità intelligente e volente*, e l' anima umana che comincia la sua vita nel corpo dal volere spontaneo e dalla sensibilità, giunge al supremo grado dell' intendere e del volere, e diviene, per quanto è possibile allo spirito creato, mente sciolta e libera ad imagine e somiglianza di Dio. Questo stato dell' anima in nessun' altra facoltà di essa si palesa meglio che nella volontà, la quale suppone tutte le altre potenze e le signoreggia, e compie per tal modo l' umana personalità riducendo ad unità intelligente e volente l' umana natura.

131. La *volontà* è la suprema facoltà dello spirito, e si definisce « la potenza di operare per un fine conosciuto »: essa tende al bene [1], e i suoi atti secondi diconsi *volizioni*. Differisce dall' istinto spirituale, il quale, quantunque non si attui che in seguito alla cognizione di un bene, non si propone però un fine nel suo operare, onde esso è del soggetto intelligente, ma non come intelligente; e la stessa differenza corre tra le appetizioni spirituali e le volizioni; quelle sono fatali e non accompagnate dalla cognizione, queste sono ragionevoli pel soggetto operante, il quale conosce e si propone a scopo l' oggetto delle medesime [2].

132. La volontà ha due funzioni principali, che sono la

[1] Il bene è « l' essere in quanto può perfezionare il soggetto che lo possiede », e si definisce pure per « l' essere in quanto è appetibile ».

[2] Alcune volte si attribuiscono alla volontà le appetizioni e gli atti del volere spontaneo, come in quel di S. Paolo: *Ut non quaecumque vultis, illa faciatis;* ma in questi casi non si parla della volontà propriamente detta.

spontaneità e la *libertà*. La volontà opera spontaneamente sempre che il bene da essa conosciuto è valevole (per una ragione qualunque) a determinarla alla volizione: in questo caso la volontà opera necessariamente, e tuttavia si distingue dall' istinto, perchè conosce e si propone a scopo l' oggetto della sua operazione. Ma quando il bene proposto alla volontà dall' intelletto non è valevole (per un motivo qualsivoglia) a determinare l' operazione della volontà, e questa dee farsi autrice della volizione per cui tende al medesimo e lo ama, allora ha luogo l' elezione e la libertà che Dante chiama *la nobile virtù* e

> Lo maggior don che Dio per sua larghezza
> Fesse creando.

Della volontà e della libertà parleremo più di proposito e distesamente nella morale.

XXVI.

133. *Abito* in generale è « la tendenza o inclinazione di un essere ad operare in una data maniera ». D' ordinario si dà il nome di abito a tale tendenza o inclinazione acquistata per mezzo degli atti corrispondenti; ma veramente non è necessario che questa tendenza sia acquisita, perchè si abbia l' abito, il quale può anche appartenere alla natura stessa dell' essere di cui si tratta, e l' abito preso nel senso ordinario si direbbe meglio e più italianamente *abitudine*.

134. L' abito può essere *iniziale*, o *compiuto* e *formato;* quello è inerente alla natura dell' essere operante, e consiste nella stessa potenza, la quale è ordinata all' atto suo proprio; questo è il cumulamento della potenza e dell' atto. L' abito iniziale contiene la ragione dell' atto, e questo cu-

mulato con quello diviene abito compiuto e formato, il quale perciò si può dire « la potenza accresciuta dell' atto, l' atto che di passeggiero è reso quasi stabile, continuo, immanente ».

135. Gli abiti si possono considerare in ordine alla potenza alla quale appartengono, e rispetto all' origine. Riguardo all' origine l' abito si distingue in *ingenito* ed *acquisito*, quello si ha dalla natura stessa, questo è aggiunto alla natura per opera dell' educazione o in altro modo. Gli abiti acquisiti poi sono *infusi* o *sovrannaturali*, ovvero *naturali;* quelli sono opera della grazia divina, questi sono da noi acquistati per mezzo dell' esercizio delle facoltà di cui siamo dotati naturalmente. — In ordine alla potenza alla quale appartengono, gli abiti sono di tante specie quante sono le potenze medesime: sogliono distinguersi in *fisici*, che si dicono anche *meccanici*, e in *intellettuali*, *estetici* e *morali*.

136. Sarà pregio dell' opera l' investigare brevemente l' origine e la natura degli abiti acquisiti naturali. L' atto secondo, in cui la potenza si attua, lascia nella medesima un vestigio di sè e come una piega od inclinazione ad attuarsi nella stessa maniera; onde ne viene che dovendo la potenza rifare quell' atto stesso lo trova già cominciato e fatto in parte, e perciò abbisogna di minore contensione a condurlo ad effetto, la qual cosa glielo rende facile. Questa facilità cresce col ripetersi degli atti, e diminuisce in proporzione lo sforzo necessario ad effettuare gli atti medesimi. Allorchè la facilità di operare è fatta grandissima, e lo sforzo necessario ad effettuare l' atto è reso piccolissimo, l' abito è formato (e per questa sua origine e natura è detto da Dante *modo usato*); e talvolta diviene così potente e passa talmente in natura, che non solo l' operare è facilissimo e non costa più sforzo veruno, ma

riesce difficile al soggetto operante l'astenersi dagli atti voluti dalle abitudini prepotenti.

XXVII.

137. Dalla classificazione delle potenze dell' anima umana (99) e dalle cose fin qui discorse, si rileva apertamente che l' anima è passiva ed attiva nell' ordine del senso e in quello della ragione; ora poichè il sentire differisce specificamente dall' intendere e dal volere, rimane dimostrato che le potenze dell' anima umana non possono ridursi ad una sola, ma bisogna ammettere nell' uomo una dualità di natura. — Questa dualità é negata dai sensisti e dagl' idealisti; i primi riducono tutte le potenze dell' anima alla sensitività, i secondi le riducono a quella che male essi appellano *ragione.*

138. Non faremo la storia del sensismo, il quale nei secoli a noi vicini data dall' inglese Loke, e fu, si può dire, compiuto dal francese Ab. di Condillac: esso guastò e corruppe ogni cosa, religione, politica, morale, letteratura ed arti belle, e avrebbe ridotto o ridurrebbe in fondo di ogni miseria l' umana natura, abbassandola alla condizione dei bruti, se gli uomini ne seguissero e ponessero in pratica le conseguenze logiche. — Ma è egli plausibile questo sistema? Non rimarrà certo ombra di dubbio a questo proposito in colui che abbia studiato profondamente e inteso l' umana natura, ma non sarà inutile il proporre qui alcune osservazioni che ne dimostrino la falsità.

139. E prima di ogni altra cosa osserveremo che male provvedono alla dignità dell' umana natura coloro che si contentano di sostituire il psicologismo al sensismo, e nella sola testimonianza della coscienza cercano gli argomenti per convincere di falsità il sensismo stesso. Certo la coscienza

ci manifesta moltissimi fatti che non si possono spiegare col sistema di Condillac, anzi nessun fatto della coscienza si può spiegare col sensismo; ma questi fatti, in quanto sono attestati dalla coscienza, sono sensibili interiori, e perciò chi si fonda esclusivamente su di essi riuscirà ad aggiungere una nuova forma meno grossolana al sensismo, ma non a sterminarlo dalla filosofia e dal mondo, come si propone di fare.

140. La falsità del sensismo si fa manifesta a chi consideri la natura dell' intelligenza umana. Il sensista deve ridurre ogni atto intellettivo dell' anima (che per lui non può esser mente) alla sensazione, e il psicologista all' apprensione della coscienza; l' uno e l' altro poi devono logicamente ridurre ogni attività dell' anima all' istinto; all' istinto fisico il primo, all' istinto fisico e spirituale il secondo. Ora tanto la sensazione, quanto l' atto dello spirito, a cui termina l' apprensione della coscienza, sono particolari, e nulla possono avere in sè che abbia in qualsiasi modo una generalità o universalità qualunque; ma ella è cosa specchiatissima che l' uomo pensa qualche cosa oltre i particolari da lui sentiti internamente ed esternamente; dunque la facoltà che nell' uomo pensa il generale o l' universale non è senso in guisa alcuna. O si vorrà negare che l' uomo pensi il generale e gli universali? ma sarà inutile il provarvicisi, giacchè se non li pensasse affatto non ne saprebbe nulla e non potrebbe parlarne, e ci basterebbero i libri degli stessi sensisti per dimostrare il contrario. — Per simil guisa si dimostra che non si può ridurre tutta l' attività dello spirito all' istinto sì fisico che spirituale. Nessuno vorrà negare che l' uomo operi molte volte intendendo quello che fa e proponendosi un fine; ora l' istinto opera ciecamente sempre, e non può proporsi un fine della sua operazione, perchè nol

può conoscere, giacchè l' idea di fine è astratta e generale e previene l' effetto, onde non può aversi in modo alcuno dal senso, che è il solo ministro dell' istinto: da ciò viene che i sensisti negano le cause finali, come sono costretti dal loro sistema a negare le cause efficienti. Inoltre se l' istinto comprende tutta l' attività umana, esso è supremo e deve governare tutte le operazioni dell' uomo; ma egli è manifesto che v' ha nell' uomo qualche attività superiore all' istinto sì fisico che spirituale, giacchè l' uomo contrasta molte volte alle propensioni istintive sì fisiche che spirituali, e le vince e signoreggia per mezzo della volontà libera, la quale perciò non può ridursi all' istinto, come l' intelligenza non si può ridurre al senso esterno od interno.

141. L' idealismo con tutte le sue pretensioni non è che un sensismo mascherato. L' idealista nega la realtà delle cose, e ciò è perfettamente logico secondo i principj del sensismo, giacchè il senso non coglie delle cose che le apparenze sensibili. L' idealista riduce tutte le potenze dello spirito alla *ragione;* ma che cos' è questa ragione dell' idealista? È per lui la facoltà che produce tutto il bello e il buono, ma non può andare al di là del fenomeno, cioè delle apparenze; dunque anche la ragione dell' idealista, che è tutto quello che v' ha di positivo nel suo sistema, non è che il senso mascherato da ragione, giacchè al senso nessuno disdice i fenomeni e le apparenze; sarà un senso sublimato, se vuolsi, ma senso e null' altro. L' idealismo nega la realità e l' oggettività dell' intelligibile e concentra l' uomo in sè stesso, e vuole che l' idea dell' uomo sia tutto, o meglio e più esattamente che vada diventando ogni cosa passando per tutta la scala degli esseri, fino a diventar Dio; il che quanto sia assurdo e orribile a dirsi nessuno è che nol vegga, ma è insussistente e vano molto più.

142. Dopo questo crediamo di aver ragione di conchiudere che il sensismo e l' idealismo debbono rigettarsi, e si deve ammettere nell' uomo quella dualità di natura della quale abbiamo parlato fin qui. Certo l' anima umana è una, nè si dee credere

Che un' anima sopr' altra in noi s' accenda,

ma la diversità e moltiplicità delle sue potenze non è meno incontrastabile della sua unità.

XXVIII.

143. La natura di un essere determinato è « il complesso delle proprietà e delle forze dell' essere stesso » (12), e perciò col nome di natura dell' anima umana intenderemo « il complesso delle proprietà e delle facoltà della stessa ». Le proprietà e facoltà dell' anima, come apparisce dalle cose fin qui discorse, sono di due specie differenti; le une ce la manifestano dotata del senso fisico e spirituale, le altre ce la dimostrano capace d' intendere e di volere, onde possiamo stabilire che l' anima umana ha per natura il complesso di queste facoltà.

144. Queste proprietà o potenze non sono altrettante sostanze, che esistano in se stesse e per se stesse, ma importano un soggetto cioè una sostanza di cui siano altrettante forze, e nella quale e per la quale esistano. Questa sostanza non può essere il corpo dell' uomo, perchè essendo questo fisicamente composto ed esteso, soggetto a continue variazioni e alle leggi degli altri corpi, non può aver per modi le facoltà di sentire, d' intendere e di volere, che sono affatto ripugnanti alla natura del corpo; perciò la sostanza alla quale appartengono tali facoltà, cioè l' anima,

è tutt' altro dal corpo, e quindi distinta realmente dal medesimo. — Inoltre ella è cosa specchiata e certissima che l' anima si serve della sostanza a sè soggetta, cioè del corpo e delle sue membra, come di un ministro o di uno strumento, e ciò tanto più perfettamente quanto più perfezionata è l' anima stessa, onde Platone potè esser indotto in errore fino a definir l' uomo « un' intelligenza che ha gli organi per ministri » e a considerar l' anima nel corpo come un re sul suo trono o un nocchiero nella sua nave; ora tra lo strumento e chi si serve del medesimo dee certo correre una distinzione reale, e la sostanzialità non si può negare al principio dotato di maggiore attività. Da tutto ciò conchiudiamo che tra l' anima e il corpo corre una distinzione reale, e che l' anima è una sostanza più nobile e perfetta del corpo.

145. Di qui si vede che mal s' apposero tutti coloro che negarono che l' anima sia una sostanza: Aristotele quando diceva esser l' anima *l' atto del corpo vivente;* Aristosseno musico appresso Cicerone e Simmia appresso Platone che la riponevano in *una certa tensione del corpo stesso, quale nelle corde ciò che dicesi armonia;* gli Epicurei e alcuni tra i naturalisti e i medici moderni che la dicono « il risultato delle funzioni animali ». In questi sistemi si scambia l' effetto colla causa; e da ciò che l' anima rende il corpo vivente, e fa sì che abbia un atto suo proprio che non può appartenere al corpo morto; perchè essa fa esistere il corpo in un modo che non è proprio e non appartiene al corpo per sè stesso; ovvero da che l' anima è la cagione e la ragione delle funzioni animali, si vuol dedurre che essa non è altro che questi suoi effetti, e questi per soprassello si dicono proprietà del corpo, al quale non possono affatto appartenere. Ma l' anima è il principio di tutte queste azioni, e

non l' effetto, appartengono ad essa e per essa soltanto possono spiegarsi tutte le facoltà animali e spirituali dell' uomo; e quindi si vede l' insussistenza di queste e simili opinioni, e si conferma che l' anima è una sostanza distinta realmente dal corpo.

XXIX.

146. Il vocabolo *semplicità* suol prendersi in varj significati, che si possono determinare dalle qualità che le si oppongono. Le qualità opposte alla semplicità sono la *pluralità*, la *composizione* e l' *estensione;* e perciò l' attribuire ad un essere la semplicità val quanto escludere dal medesimo la pluralità, la composizione e l' estensione. Pertanto noi dimostreremo che l' anima è semplice, facendo vedere che essa è una sostanza unica e sola in se stessa, non composta e non estesa.

147. La sostanza, metafisicamente considerata, è semplice; e quelle sostanze che si dicono composte e si manifestano col fenomeno dell' estensione sono veramente un aggregato di più sostanze ed hanno per costitutivo della loro natura la pluralità (6). — Ciò posto osserviamo che la natura dell' anima umana è tale che esclude affatto dalla medesima ogni pluralità, composizione ed estensione, e che perciò l' anima umana è semplice.

148. La qual cosa è agevole a dimostrare sol che si considerino le sue potenze. L' anima umana sente, si ricorda, intende e vuole: ora non potrebbesi spiegare l' unità della consapevolezza di queste diverse operazioni, se non si ammettesse l' unità del principio al quale appartengono. L' anima umana adunque è molteplice nelle sue potenze, ma una e semplice in sè stessa.

149. Questa moltiplicità ridotta ad unità risplende pure nelle potenze dell' anima stessa sì animali che spirituali. — La sensitività ha diverse funzioni tra loro distinte; ma possono queste attribuirsi a più principj tra loro distinti? egli è evidente che no. Lo stesso principio è che vede per mezzo degli occhi e contemporaneamente ode un suono, fiuta un corpo odoroso, assapora un cibo qualunque, tocca uno o più corpi esterni, ed è consapevole di tutte queste sue operazioni. Il che non potrebbe avvenire se il principio che nell' uomo sente non fosse semplice ed uno. — Del pari se noi guardiamo alle facoltà onde consta la mente veggiamo che la memoria, l' intelligenza e la volontà sono distinte, e tuttavia inseparabili tra loro, perchè unite dall' intelligibile. Difatti la memoria possiede l' intelligibile dacchè lo contiene, lo possiede l' intelligenza perchè lo comprende, e lo possiede la volontà giacchè vi consente; e tuttavia l' intelligibile non è di alcuna delle tre, come nè anche di tutte e tre; donde si scorge che ognuna delle tre dev' essere nelle altre due, vale a dire formare con esse una mente sola. — Crediamo superfluo il far notare che la composizione e la estensione sono escluse dalla mente umana, giacchè il dire composto od esteso un pensiero qualunque è cosa al tutto ridicola. Rimane pertanto che l' anima umana esclude e caccia da sè la pluralità, la composizione e l' estensione, e perciò ch' essa è semplice ed una.

150. La semplicità dell' anima non esclude la moltiplicità, anzi la inchiude secondo la natura delle cose finite, la cui essenza risiede nella sintesi dell' uno col molteplice e dell' identico col diverso (6). Ma la moltiplicità dell' anima non esclude la sua identità, della quale essa gode a differenza dei corpi, che si trasformano continuamente. Quest' identità è quella che può esser propria di una cosa finita (15) e non è solo

sostanziale, ma eziandio formale [1]: in virtù di essa l'anima esprime se stessa col vocabolo *Io* e si attribuisce con verità i tre tempi del verbo, cioè il passato, il presente e il futuro, il che significa che essa ha coscienza della sua identità numerica e che permane la stessa formalmente nei varj momenti della sua esistenza, la quale ha avuto principio, ma non avrà fine. Il corpo dell'uomo, fisicamente considerato, si trasforma continuamente come gli altri corpi, ma considerato come corpo di un individuo determinato gode anch'esso di quella maniera d'identità che può esser propria della sua natura, quando esso è unito personalmente all'anima, dalla quale partecipa la vita e la forma sua propria.

151. Alcuni psicologi si argomentarono di spiegare i fenomeni che si fondano sull'identità dell'*Io* umano, imaginando che Dio in ciascun istante dell'esistenza dell'uomo crei e sostituisca un'altra anima perfettamente simile a quella che nel momento precedente animava il corpo dell'uomo. Quest'ipotesi è affatto insostenibile per varie ragioni: 1.° è gratuita, e non confortata da prova veruna; 2.° è superflua, perchè è del tutto naturale che l'anima umana continui la sua esistenza; 3.° moltiplica gli enti senza necessità, e quindi dee rigettarsi, ostando all'economia della sapienza divina, la quale segue nel suo operare la legge che Rosmini chiama *del minimo mezzo*, vale

[1] In un essere qualunque si possono distinguere tre cose 1.° la sostanza; 2.° la forma; 3.° la forza. La sostanza fu definita a suo luogo (12), e importa la determinazione dell'essere; nessuna sostanza può esistere che sia indeterminata: la forma è la determinazione attuale dell'essere, e la forza la determinazione virtuale del medesimo. Il necessario ed uno assolutamente è identico sempre a se stesso sotto tutti e tre questi rispetti; il contingente e molteplice, se è un essere semplice e spirituale gode dell'identità sostanziale, e della formale, se è un essere composto non può appartenergli che l'identità sostanziale.

a dire non fa con molti mezzi quello che può farsi con pochi o con un solo: *natura non facit per plura quae potest facere per pauciora*, come dicevano gli scolastici; 4.° distrugge la vita intellettuale, distruggendo la memoria che ne è il fondamento, e la vita morale, alla quale richiedesi che l' uomo possa migliorare o peggiorare, e sopratutto che la stessa persona che ha meritato riceva il prèmio delle buone opere, ed abbia il castigo quella che ha trasgredito la legge; il che non potrebbe avverarsi nell' ipotesi che combattiamo.

152. L' anima umana adunque è semplice ed una e permane identica a se medesima; le quali proprietà essendo del tutto opposte a quelle della materia e dei corpi, dimostrano che l' anima è incorporea ed immateriale, cioè uno spirito. — Ciò non ostante esistettero per l' addietro ed esistono ancora oggigiorno certuni che negano questa verità manifestissima, e pretendono che l' anima umana sia o possa essere materiale. Costoro si chiamano *materialisti*, e *materialismo* dicesi la loro falsa e perniciosa opinione.

153. Le cose dette intorno alla sostanzialità e alla semplicità dell' anima potrebbero dispensarci da un' ulteriore confutazione del materialismo; tuttavia, trattandosi di una verità importantissima, non sarà senza frutto il soffermarci a dimostrare che l' anima umana non solo è semplice, ma è veramente uno spirito. — Lo spirito è una sostanza semplice, la quale opera da sè e divisamente dalle altre sostanze, dalle quali non riceve che lo strumento o i mezzi di attuare le sue facoltà (97); ora tale appunto è l' anima umana, la quale è un ente per sè, e sebbene sia destinata ad acquistare la sua personalità nel corpo e mediante il corpo (98), non ha da questo che lo strumento o i mezzi di attuare le sue facoltà, le quali una volta attuate hanno atti proprj

e indipendenti dal corpo al quale l' anima è unita naturalmente.

154. Che ciò sia vero apparisce dalle cose discorse superiormente (149), e da quello che segue:

1.° La memoria di cui l' uomo è dotato e l' imaginazione intellettiva non possono esistere che in un soggetto spirituale. Per mezzo della memoria l' anima umana conserva l' intelligibile e la notizia d' infinite cose, purchè le abbia intese una volta, nè abbisogna perciò di verun atto o comechessia dell' aiuto del corpo. Per mezzo dell' imaginazione essa spazia ampiamente non solo nel campo del reale, ma in quello eziandio del possibile: ora chi potrebbe sostenere che di ciò può esser capace un principio qualunque materiale e corporeo? Certo costui dovrebbe essere uscito di cervello.

2.° L' intelletto e la ragione arguiscono un soggetto incorporeo ed immateriale. Nessuno dirà divisibile il pensiero, o figurabile od esteso in qualsiasi maniera, donde apparisce la contraddizione che corre tra l' atto della mente e le qualità essenziali della materia, la quale è di necessità divisibile, figurabile ed estesa; e quindi si ricava che il soggetto del pensiero è di natura egualmente opposta al soggetto in cui esistono tali qualità, cioè alla materia. — L' intelletto possiede le cognizioni intellettuali, le quali hanno un oggetto assoluto ed universale. Nel sistema della materialità dell' anima le idee tutte (se questa parola *idea* si può pronunziare ed ha un senso in questo sistema) non possono esser altro che imagini corporee, come piacque ad Epicuro e a Lucrezio, ovvero certe disposizioni o aggiustamenti dell' anima materiale. Ora, lasciando da parte l' assurdità di tale ideologia, queste imagini o queste modificazioni dell' anima materiale evidentemente non potrebbero

rappresentare che gli oggetti particolari di cui sono imagini o dai quali furono fatte nell' anima le modificazioni stesse; e quand' anche se ne unissero molte insieme, potremmo avere una figura composta, ma sempre particolare. Ma l' anima umana pensa l' assoluto e il generale; e le idee generali non sono ammesse soltanto dal filosofo, chè il matematico eziandio ne abbisogna [1]; il quale se parla del triangolo o del quadrato, non discorre certo di un triangolo o quadrato qualunque particolare, ma di un triangolo o di un quadrato che contiene gli essenziali costitutivi di queste figure, senza esser nessuna delle esistenti in particolare; dunque l' anima che pensa il generale, l' astratto, il possibile e l' assoluto non può esser materiale. — La ragione ha per atti suoi proprj il giudizio e il raziocinio, i quali richieggono la cognizione di più oggetti presenti contemporaneamente all' intelligenza e la percezione della loro relazione. Se l' anima fosse estesa e materiale, quale delle sue molecole, atomi o parti avrebbe il privilegio di esser capace di tali operazioni? evidentemente qui si richiede l' unità del principio che giudica e ragiona; giacchè se una parte dell' anima conoscesse il soggetto, e l' altra il predicato del giudizio, potrebbe forse una di queste due, ovvero una terza che non conoscesse nè il soggetto, nè il predicato, pronunziare il giudizio? ma ciò è ridicolo a dirsi, come è impossibile a pensarsi; lo stesso dicasi dal raziocinio: quindi apparisce che il principio dotato di ragione dev' esser uno ed intelligente, vale a dire uno spirito.

3.° La volontà e la libertà importano ancor più spec-

[1] Non escludiamo le idee generali dalle altre scienze, ma parliamo solo della filosofia e della matematica per amore di brevità.

chiatamente, se è possibile, l' immaterialità e la spiritualità dell' anima umana. La materia è sottoposta a leggi fisiche, è inerte per se stessa e non può darsi nè togliersi movimento; le quali cose tutte sono affatto contrarie al modo di operare dell' anima umana, in quanto è dotata di libera volontà. Essa è autrice delle proprie azioni e cagione libera dei movimenti del proprio corpo; si propone un fine del suo operare, non soggiace a lèggi fisiche e necessarie, ma si fa in certo modo essa stessa la propria legge, accettando o rifiutando quella che apprende per mezzo dell' intelligenza; contraria o seconda gl' istinti animali, soggioga le passioni, disprezza le cose sensibili, ed assoggetta a se stessa il proprio corpo. Ora chi vorrà sostenere che la volontà libera non sia altro che il corpo stesso, o una cosa materiale qualunque? Crediamo di poterci dispensare dall' insistere su questo punto, e conchiudiamo che la libera volontà dimostra che l' anima umana è un principio intelligente e volente, e quindi immateriale al tutto ed incorporea, vale a dire una sustanza spirituale, come ci proponemmo di dimostrare.

155. Dopo tutto ciò potremo esser brevissimi nel rispondere alle meschine obbiezioni dei materialisti contro la semplicità e spiritualità dell' anima umana. Dicono costoro:

1.° Che non avendo gli uomini una cognizione perfetta della materia, non si può esser certi che tra le proprietà ignote della stessa non vi sia la facoltà di pensare. Aggiungono che Dio può dare alla materia la facoltà di pensare, perchè è onnipotente; e conchiudono da ciò nessuna certezza aversi dell' esistenza degli spiriti e della spiritualità dell' anima umana. — Rispondiamo che non è necessario conoscere perfettamente tutte le qualità della materia per esser certi che alla medesima non può appartenere la facoltà di pensare, ma è sufficiente il sapere che tra il

pensiero e le proprietà a noi ben note della materia stessa vi è contraddizione, perchè si debba negare la possibilità asserita dai materialisti, giacchè un essere qualunque, materiale o spirituale, non può avere proprietà tra loro contraddittorie. Quanto all' istanza poi osserviamo che Dio può fare tutto ciò che è intrinsecamente possibile o pensabile *(omne verbum)*, ma non l' assurdo; ora che una sostanza materiale, vale a dire composta ed estesa, abbia la facoltà di pensare è assurdo, perciò non è possibile intrinsecamente, nè a Dio fattibile. Dio può certo creare un essere pensante dove e quando gli piaccia, ma non può fare che la materia, restando materia, pensi; come non può fare un quadrato-rotondo, un mondo-eterno, o altro assurdo.

Obbiettano in secondo luogo che il concetto di spirito è negativo, e quindi la distinzione tra materia e spirito è gratuita e senza fondamento. — Al che si risponde negando ricisamente che il concetto di spirito sia negativo, giacchè è più positivo di quello di corpo o materia, e sarebbe meno antifilosofico il negar questo che quello. La sola parte negativa dello spirito è che non cade sotto l' osservazione esterna; ma se da ciò i materialisti si credono autorizzati a negarne l' esistenza, il loro argomento è uno schietto sofisma, chiamato dai logici *petitio principii* (*Log.* §9, 2°), e perciò non prova nulla: inoltre non è possibile affatto, neppure ai materialisti, il negare l' esistenza di tutto ciò che non è esternamente osservabile, e quindi neppur essi possono valersi di quest' argomento, senza contraddire a se stessi.

Oppongono da ultimo non esser vero che nulla di semplice possa cadere nella materia, e citano la velocità, la quale è cosa semplice, e tuttavia appartiene ai corpi. Ma è facile osservare che il paragone non regge in modo

alcuno: la velocità non è una proprietà intima dei corpi, i quali per sè non si muovono affatto, ma è una relazione tra i diversi luoghi dai corpi successivamente occupati; laddove il pensiero non è un' esteriorità dell' essere pensante, ma un atto intimo e proprio del medesimo, e perciò la facoltà di pensare non può trovarsi che in un essere o sostanza semplice e spirituale, qual è appunto l' anima umana.

156. Non lasceremo questa trattazione senza notare che alcuni autori, i quali difendono con noi la spiritualità dell' anima, procedono tanto innanzi per orrore del materialismo che pajono negare la dualità naturale dell' anima e del corpo, e la corrispondenza personale tra le due sostanze. Nessuno ha in orrore il materialismo più di noi, ma crediamo che male provvedano alla verità coloro che negano al corpo la sua naturale importanza. Noi difendiamo la spiritualità dell' anima e l' unione delle due nature in una sola persona contro i materialisti, che cominciano dal sostituire l' unità delle due sostanze alla unione delle medesime per aprirsi la strada a negare lo spirito; ma non togliamo nulla alla reale importanza del corpo; come apparisce dalle cose dette, e apparirà viemeglio da ciò che diremo più avanti, parlando del commercio dell' anima col corpo.

XXX.

157. L' anima umana è una sostanza finita, semplice e spirituale. Da ciò si deduce che non esiste da sè, perchè ciò ripugna all' essenza delle cose finite, le quali sono contingenti; e che non è Dio, nè una parte di Dio, perchè Dio non può aver parti. L' anima dell' uomo non è neppure una parte dell' anima del mondo, come pretesero altri; giacchè il mondo non è un essere determinato e non ha anima di sorta, ma

contiene molti esseri viventi, e l' anima umana, essendo semplice e spirituale, non può esser parte di un' altra cosa qualunque, ma è un tutto in se stessa. Ciascun individuo umano ha un' anima numericamente diversa da quelle degli altri individui e specificamente identica colle stesse, il che si argomenta dalle facoltà delle quali sono dotate le anime stesse, e dall' analogia; giacchè essendo simili i corpi, sebben diversi, debbono pure essere simili le anime e quindi specificamente identiche, sebben diverse numericamente.

158. L' anima umana, quantunque sia un ente per sè, semplice e spirituale, è destinata a vivere unita al corpo: come unita al corpo ha per termine della sua operazione il corpo stesso e i sensibili esteriori, come ente per sè e spirito intelligente ha per termine della sua operazione se stessa e l' intelligibile; perciò l' origine di essa si può riguardare sotto ciascuno di questi due aspetti.

159. La specie è moltitudine potenziale d' individui (*Log.* 16), ed essendo cosa finita e contingente importa il molteplice (6). Questa moltiplicità si concretizza a principio nella dualità, come della specie umana leggiamo scritto nella Genesi [1], ed è richiesto dalla natura della cosa stessa. La potenzialità della specie poi, mediante l' atto specifico della generazione, nel quale la specie s' integra, esplica la virtualità sua propria e si moltiplica indefinitamente negli individui, nei quali dimostrasi esistente in atto quella moltiplicità, che nella specie era solo potenziale, e iniziale nella dualità primitiva dell' uomo e della donna. Quindi noi riponiamo nella generazione l' origine dell' individuo umano non primitivo (l' esistenza di questo non può spiegarsi se

[1] In die qua creavit Deus hominem, ad similitudinem Dei fecit illum. Masculum et feminam creavit eos. Gen. V. 1, 2.

non colla creazione immediata), e perciò deriviamo da essa la produzione dei corpi e la moltiplicazione delle anime umane. Il Creatore interviene in quest' opera maravigliosa della natura secondo le leggi da lui stesso stabilite, dalle quali dipende che il figlio dell' uomo non sia soltanto animale, ma intelligente; che l' anima di esso non sia soltanto semplice, ma eziandio spirituale; non solamente unita al corpo nel sentimento fondamentale e comunicante col mondo esteriore, ma unita pur anco all' intelligibile per mezzo della virtù intellettiva, e fatta ad imagine e somiglianza di Dio e comunicante con lui. — La maggior parte però degli autori cristiani dicono necessario l' intervento immediato del Creatore per ispiegare l' origine dell' anima ragionevole. Quest' opinione è pur quella del cristiano poeta, il quale, descrivendo l' umana generazione, distingue l' origine dell' uomo animale da quella dell' uomo *fante*, cioè parlante e ragionevole, e insegna che sì tosto come all' individuo generato

> L' articolar del cerebro è perfetto,
> Lo Motor primo a lui si volge lieto,
> Sopra tant' arte di natura, e spira
> Spirito nuovo di virtù repleto,
> Che ciò che trova attivo quivi tira
> In sua sustanzia, e fassi un' alma sola
> Che vive, e sente, e sè in sè rigira.

160. Le più celebri opinioni dei filosofi in ordine all' origine dell' anima umana sono quelle dei *traduciani*, dei *preesistenziani*, e di coloro che ammettono la *metempsicosi*. — L' opinione dei traduciani è falsa al tutto e materialistica, se fa l' anima divisibile come i corpi e generata a modo di questi; ma sostituita la moltiplicazione alla divisione delle anime, e rettificata l' opinione dei traduciani in

modo che venga a dire soltanto che le anime si moltiplicano per mezzo della generazione, non merita quel biasimo che suole incorrere appresso la maggior parte degli autori; come apparisce dalle cose dette. — Tra i preesistenziani Platone insegnava che le anime preesistettero ai corpi e vivevano una vita felice nelle stelle, finchè, avendo commesso non si sa qual delitto, furono imprigionate nei corpi, nei quali pagano il fio del delitto loro. — Gli egiziani e i pitagorici insegnavano che l' anima alla morte di un uomo passa nel corpo di un altr' uomo od anche di un animale, cangiando in meglio o in peggio, secondo i suoi meriti o demeriti; questa trasmigrazione delle anime dicesi con parola greca *metempsicosi*. — Queste opinioni sono false, perchè distruggono l' unione personale dell' anima col corpo, e quindi la vita propria dell' uomo, e rendono impossibile la morale. La seconda poi distrugge anche l' unità specifica, come è chiaro. Bisogna però confessare che sono ipotesi che non mancano di apparire ingegnose a chi consideri che gli autori delle medesime volevano per mezzo di esse spiegare ciò che era e sarà sempre inesplicabile, senza la rivelazione; come cioè possano gli uomini nascere inclinati al male.

XXXI.

161. Col nome di stimolo s' intende « l' azione che un essere esercita sopra di un altro, onde questo è spinto ad operare ». Ogni essere finito è pure una forza, ed è essenzialmente dotato di un' azione sua propria, mediante la quale si connette cogli altri esseri, onde si ha l' armonia e l' unità del creato. Da ciò deriva che non si può ammettere l' inerzia assoluta, ma soltanto la relativa; giacchè gli esseri finiti, oltre l' operazione loro essenziale e neces-

saria, contengono molte potenze e virtualità che si attuano più o meno secondo le circostanze, e secondo che gli esseri ai quali appartengono sono spinti a svolgerle ed esplicarle dall' azione di altri esseri, nel che consiste lo stimolo.

162. Alcuni antichi riponevano lo stimolo nella privazione; ma noi crediamo che lo stimolo debba essere qualche cosa di positivo, e non solo negativo; certo lo stimolo arguisce qualche privazione, perchè importa la finitezza degli esseri stimolati, ma è manifesto che l' idea di privazione non basta a costituire il concetto di stimolo. Alcuni moderni ripongono lo stimolo nel sentimento del bisogno: noi crediamo che neppure in questo possa riporsi lo stimolo, preso in generale, giacchè il bisogno si riferisce soltanto all' ordine affettivo, morale e pratico, e non comprende il metafisico e lo speculativo. Noi quindi ammettendo, anzi insegnando espressamente che il bisogno è il legame degli esseri negli ordini accennati, aggiungiamo che il legame degli stessi nell' ordine metafisico e nello speculativo è la relazione reale (14), la quale, se è finita, importa azione e passione, e quindi una certa unità degli esseri tra i quali esiste, mediante la quale s' infinitizzano in certo modo e adombrano l' unità infinita del Creatore; dal che rimane giustificata la nostra definizione.

163. Gli stimoli sono di diverse specie, secondo la natura degli esseri che sono spinti ad operare. Generalmente parlando gli agenti corporei hanno stimoli corporei, e gli agenti spirituali li hanno confacentisi alla loro natura. Tra gli stimoli corporei v' hanno quelli che si dicono universali, come l' aria, e i parziali, come i varj corpi col loro contatto. Alcuni di questi sono specifici, come la luce per gli occhi, ecc. Gli stimoli spirituali sono gli oggetti delle facoltà

spirituali, e l' azione di uno spirito sull' altro. Ma egli è inoltre indubitato che gli stimoli corporei modificando lo stato del corpo diventano stimoli dell' anima e causa, o almeno occasione, di molte operazioni dell' animale; e così gli stimoli spirituali, per mezzo dello spirito del quale modificano le facoltà, divengono causa od occasione di molti cangiamenti nel corpo dell' uomo, e per mezzo di questo nel mondo esterno e corporeo.

164. L' anima umana è

> . . . una forma sostanzial che setta
> È da materia, ed è con lei unita.

Quest' unione o relazione dell' anima col corpo dell' uomo si chiama *commercio dell' anima col corpo*, il che dimostra la persuasione generale che tra l' anima e il corpo si scambii qualche cosa reciprocamente; ora questo *qualche cosa* non può essere che l' azione. L' anima fa vivo il corpo, lo sente e lo muove, e sente in esso e per mezzo di esso l' azione delle cose esteriori; il corpo alla sua volta in forza della sua naturale virtù, e modificato dagli agenti esteriori, esercita una vera azione sull' anima, e così si stabilisce quella corrispondenza tra le due sostanze, che è richiesta alla personalità umana. Questa reciproca azione e passione importa una vera connessione tra le due sostanze ed una reciproca dipendenza riguardo a quelle operazioni che non si potrebbero avere se ciascuna di esse esistesse separata e disgiunta dall' altra.

165. Nell' azione che fa vivo il corpo si esercita da principio la virtù dell' anima che abbiamo altrove (98) chiamato volere spontaneo, e quindi nasce il sentimento fondamentale (101) pel quale l' anima sente il proprio corpo e se stessa. Riguardo poi alla maniera in che l' anima muove il

proprio corpo, riteniamo con S. Agostino che, essendo essa incorporea, muove da prima ciò che nel corpo è più vicino alla sua natura, come la luce e l' aria o l' etere, cioè i fluidi imponderabili (fra questi elementi noi non abbiamo difficoltà di annoverare quello che chiamasi *magnetismo animale*); e quindi per mezzo di essi le parti più crasse del corpo medesimo, le quali sono più atte a patire che acconcie ad agire. Il corpo vivificato, sentito e mosso dall' anima reagisce su questa e la impressiona in mille varie maniere. Quest' azione e passione reciproca dell' anima e del corpo è continua, finchè dura la vita, e ogni movimento dell' anima fa qualche cosa nel corpo, come ogni cangiamento del corpo fa qualche cosa nell' anima, quantunque l' azione dell' anima da noi non si avverta sempre, perchè il suo effetto non cade sotto i nostri sensi, se non quando è grande abbastanza da farsi sentire; e lo stesso dicasi dell' azione del corpo ([1]).

166. La maniera di spiegare il commercio tra l' anima e il corpo che abbiamo esposto dicesi *sistema dell' influsso fisico*, nella qual formola la parola *fisico* vale *reale*. Ma oltre questo varj altri sistemi furono escogitati per ispiegare questo commercio. — Malebranche negando, secondo i principj cartesiani, che le sostanze finite agiscano le une sulle altre, insegna che le volizioni dell' anima non

([1]) *Arbitror omnem motum animi aliquid facere in corpore; id autem in nostros exire sensus, tam hebetes tamque tardos, cum sunt majores animi motus; velut cum irascimur. Itaque si animo existat aliqua difficultas agendi atque implendi quod cupit, assidue irascitur: hac autem assiduitate irascendi fel crescere medici affirmant: cremento autem fellis rursus et facile, ac prope nullis causis existentibus irascimur. Ita quod suo motu animus fecit in corpore, ad eum rursus commovendum valebit.* S. Augustinus apud Milone, La Psicologia CXLVII.

sono veramente la causa dei movimenti del corpo, nè questi la cagione di alcun movimento di quella, ma soltanto *occasioni* in forza delle quali Iddio produce nel corpo il movimento corrispondente alla volizione dell' anima, o in questa la sensazione corrispondente al movimento del corpo. Questo sistema fu detto *delle cause occasionali.* — Leibnizio insegna che le operazioni dell' anima succedono del tutto indipendentemente da quelle del corpo, e così pure i movimenti del corpo avvengono indipendentemente dall' azione dell' anima; e che lo stato attuale di ciascuna delle due sostanze è determinato dallo stato antecedente, senza veruna connessione tra le stesse. Tuttavia le operazioni dell' anima corrispondono armonicamente ai movimenti del corpo, perchè Dio, creando l' uomo, a ciascun' anima unisce quel corpo le cui operazioni nei singoli momenti dell' esistenza dell' uomo medesimo corrisponderanno perfettamente alle azioni dell' anima alla quale va unito. Questo sistema dicesi *dell' armonia prestabilita.*

167. Egli è manifesto che nell' uno e nell' altro di questi sistemi non si spiega, ma si nega l' unione e il commercio dell' anima col corpo, e s' introduce la separazione delle due sostanze, limitandosi a tentare di render ragione della coesistenza armonica delle medesime. Entrambi contraddicono al senso comune degli uomini, ciascuno de' quali riconosce se stesso nell' azione e passione delle due sostanze che lo compongono, e dice con egual verità: *Io sento caldo; Io penso;* nelle quali espressioni l' *Io* non cangia di significato, perchè la prima si riferisca principalmente ad una passione del corpo, e la seconda ad un' azione della mente; il che non potrebbe avverarsi nei sistemi esposti. Inoltre sì l' uno che l' altro di essi ripugnano alla sana metafisica, e sono inconciliabili colla morale, perchè rendono

impossibile la libertà; dalle quali cose apparisce la loro falsità.

168. Finalmente vi furono alcuni i quali per ispiegare questo commercio imaginarono una sostanza di natura intermedia tra l' anima e il corpo, alla quale si dà generalmente il nome di *mediatore*. Il *mediatore plastico* di Cudwort, il *fuoco spirituale* degli Stoici sono il fondamento di altrettante ipotesi a questo scopo. Le quali però peccano doppiamente, anche come ipotesi: 1.° perchè non hanno alcun fondamento in natura; 2.° perchè non solo non ispiegano la difficoltà che pretendono di spiegare, ma la rendono più complicata, il che basta a farcele rigettare senz' altro esame.

169. Noi pertanto non possiamo a meno di ritener per solo vero il sistema dell' influsso fisico, come sopra è esposto. Che se altri ci opponesse che ben oscura ed arcana è la maniera nella quale lo spirito opera sul corpo e questo su quello, noi osserveremmo che non possiamo conoscere le leggi psichico-fisiche (90) che governano questa relazione, se non per mezzo della conoscenza razionale dei fatti, la quale sola può guidarci alla conoscenza delle ragioni dei fatti stessi. Queste ragioni appartengono al divino intelletto e riguardano l' esistenza e l' essenza reale dei corpi e degli spiriti, onde non è maraviglia se la ragione umana, la quale ignora le essenze reali delle cose, *ha corte l' ali* per iscuoprirle, e dee contentarsi di tener dietro quasi esclusivamente ai fatti medesimi. Conoscere perfettamente la relazione che passa tra l' anima e il corpo dell' uomo varrebbe quanto conoscere perfettamente l' uomo medesimo, secondo S. Agostino che scrisse: *Modus quo corporibus adhaerent spiritus omnino mirus est, et hoc ipse est homo;* ora si sa che il γνῶθι σαυτὸν (*nosce te ipsum*) è uno studio che

non può compiersi dall' uomo, giusta il detto attribuito a Plutarco:

Conosci te medesmo è breve detto,
Ma tal che a Giove sol piano è l' effetto ([1]).

XXXII.

170. La questione dell' immortalità dell' anima è tra le più importanti della filosofia, giacchè da essa dipende non solo la cognizione dello stato nostro futuro, ma eziandio l' indirizzo ragionevole della vita presente. Per procedere con chiarezza poniamo distintamente lo stato della questione medesima. — L' immortalità dell' anima importa 1.° che l' anima separata dal corpo continui ad esistere; 2.° che continui a vivere della vita sua propria, e massime della

([1]) Qui occorre dir qualche cosa intorno alla questione che si muove da taluni sulla sede dell' anima nel corpo. Noi crediamo con S. Agostino che l' anima è in ogni parte viva del corpo, come in tutto il corpo medesimo, giacchè essa opera in tutte le parti del corpo. Non vogliamo con ciò negare la sopreminenza di alcuni organi, quali sono il cervello e il cuore, ma neghiamo che gli altri organi o parti del corpo siano materia vuota e lontana dall' anima. Nè può opporsi a questa dottrina che l' anima non ha tutte le sue operazioni in ciascuna parte dell' organismo, come si dimostra dal non veder essa per le orecchie, o dal non ascoltare per gli occhi. Ciò è verissimo nelle condizioni ordinarie della vita presente, ma dipende dall' ordine che v' è nell' organismo, e non dall' anima. I sentimenti che diciamo esteriori sono facoltà composte, sussistenti nell' anima e attuate negli organi proporzionati; e come nella natura spirituale v' ha un senso distinto per molti sensi, così nel corpo v' ha un organismo formato di parecchj organi, ai quali chi togliesse tutta o parte l' unità loro nativa composta dal fluido che il cervello vi spande e dal sangue che il cuor vi ricaccia, il membro diviene inutile a proporzione, e l' anima con tutta la vita se ne distoglie e l' abbandona; ma la facoltà relativa sussiste tuttavia nell' anima, sebbene non possa più esercitarsi nell' organo proporzionato, che ha cessato di esser capace di ricevere e manifestare l' azione dell' anima stessa. (V. Milone. La Psicologia CXL.).

vita ragionevole; 3.° che ritenga la memoria dei suoi stati passati e li riconosca come appartenenti a se stessa.

171. Ciò posto, osserviamo primieramente che l' immortalità dell' anima si dimostra da due capi: dalla natura dell' anima e delle sue facoltà, e dalla considerazione delle relazioni che essa ha con Dio e co' suoi attributi.

172. L' anima umana, quantunque unita al corpo e formante con questo un solo individuo e una sola persona, è una sostanza distinta dal corpo (XXVIII), semplice e spirituale (XXIX); e perciò è naturalmente immortale. Il corpo umano perisce, come corpo umano, perdendo la sua organizzazione col separarsi dall' anima che gli dà la vita, e scomponendosi nei suoi elementi; l' anima umana, essendo semplice e spirituale, non può perire a guisa del corpo, ma dovrebbe essere radicalmente distrutta, onde avvenisse in essa un' alterazione essenziale: ora nulla perisce in natura radicalmente, e la morte non è per le cose che una trasformazione; dunque l' anima umana, che non potrebbe trasformarsi senza essere distrutta, conserva la sua forma e le sue facoltà, ed è naturalmente immortale.

173. L' uomo desidera per impulso della sua natura bene ordinata la felicità, alla quale pure non perviene giammai in questa vita, come prova la quotidiana esperienza e la storia conferma; dunque conviene ammettere un' altra vita nella quale egli possa essere felice, se non si vuole che la condizione umana sia inferiore a quella delle bestie, le quali sono ben più felici dell' uomo nel godimento dei beni di questa vita intieramente appropriati alle loro facoltà, mentre gli stessi beni sono affatto incapaci di soddisfare i desiderj dell' uomo, i quali si estendono alla vita futura e perpetua.

174. L' anima umana è indefinitamente perfettibile, ed è ornata di certe facoltà che non possono attuarsi che assai

incompiutamente nelle condizioni della vita presente: ora, se la vita presente comprendesse l' intiera esistenza dell' uomo e l' anima non fosse immortale, ciò sarebbe contrario alla sapienza divina.

175. Iddio conserva la materia stessa, sebbene sia sottoposta a continue trasformazioni: ora potrebbe Egli aver stabilito di distruggere il più nobile tra gli esseri terrestri, che è l' anima umana, la quale ha ragion di fine rispetto agli esseri inferiori, che le servono di mezzo a cooperare con Dio stesso al conseguimento del fine dell' universo? Nessuna ragione evvi di conchiudere alla morte dell' anima, e tutte le ragioni concorrono a dimostrare che Dio conserva l' anima umana e le sue nobili facoltà.

176. Finalmente la bontà, la giustizia e la provvidenza del Creatore non possono giustificarsi senza ammettere la vita futura, e quindi l' immortalità dell' anima umana. E' ripugna assolutamente che la virtù non sia premiata e il vizio non sia punito: « la colleganza fra la virtù e il merito, scrive Gioberti, è razionale, apodittica, assoluta come quella che corre fra l' effetto e la causa, la conseguenza e le premesse. Onde tanto è assurdo che la virtù perseverante sia fraudata della sua mercede, quanto che venga meno l' ordine universale e il fine ultimo di tutto il creato »; la stessa connessione vi è tra il vizio e la pena. Ora nessuno vorrà porre in dubbio che a questo mondo avvenga molte volte che la virtù sia depressa e il vizio in trionfo: *Dies deficiet*, scrive M. Tullio, *si velim numerare quibus bonis male evenerit, nec minus si commemorem quibus improbis optime »;* e l' Ecclesiaste: « *Vidi sub sole in loco judicii impietatem, et in loco justitiae iniquitatem* ». Dunque o bisogna negare la giustizia di Dio e che il mondo sia governato dalla divina provvidenza,

ovvero è duopo ammettere la vita futura, nella quale l' ordine morale, turbato al presente dall' arbitrio delle creature ragionevoli, e discordante spesso dall' ordine fisico ed eudemonologico, sia armonizzato col medesimo, e al bene morale vada congiunto il bene eudemonologico, al male morale sia compagno il male eudemonologico, come richiede la legge eterna di giustizia che splende inalterabile a tutte le menti create, e come conchiude l' Ecclesiaste sopra citato colle parole: *Et dixi in corde meo: Iustum et impium judicabit Deus, et tempus omnis rei tunc erit* [1].

[1] Gli argomenti che dimostrano l' immortalità dell' anima umana, non valgono a dimostrare l' immortalità dell' anima delle bestie. Sebbene noi siamo lontani dal voler con Cartesio che i bruti siano semplici macchine, non possiamo però accordare ai medesimi un' anima spirituale e ragionevole; ora questa sola gode dell' immortalità, secondo le cose sopra discorse. Le bestie hanno un' anima semplice, ma unicamente sensitiva, e vivono la vita che dicesi animale; onde vuolsi riconoscere che ad esse appartiene tutto ciò che è contenuto nel giro del senso fisico, e dell' istinto ad esso relativo; ma devesi assolutamente negare alle medesime la ragione e la volontà: quindi non sono affatto capaci di moralità, nè di merito o di demerito. L' anima esclusivamente sensitiva non può esistere, nè intendersi, se non unita alla materia del suo sentimento, vale a dire al corpo: perciò le anime dei bruti, distrutto il corpo, non possono continuare a vivere della vita loro propria, e se continuano ad esistere, non differiscono dalle forze elementari della materia, le quali passano d' una in altra combinazione, trasformandosi continuamente. — Di qui si vede di quanta importanza sia il riconoscere la spiritualità dell' anima e il rigettare il sensismo, che riduce tutte le facoltà dell' anima umana al senso e all' istinto. Pel sensista non può esser discorso dell' immortalità dell' anima, ed egli deve esser del numero di coloro *Che l' anima col corpo morta fanno;* giacchè se l' anima umana fosse soltanto sensitiva, distrutto il senso alla morte del corpo, dovrebbe pure esser distrutta l' anima. Questi tali a cui rincresce di esser chiamati a più nobile destino che un cavallo od una pecora, e pure vivono in mezzo alla luce dell' Evangelio, alla quale chiudono gli occhi della mente con tutto lo sforzo di cui sono capaci per imbestialirsi, ben meritano il rimprovero del gentile M. Tullio: *Tu cum tibi Deus dederit animum, quo nihil est praestantius, nihil divinius, sic te ipsum abjicies atque prosternes, ut nihil inter te et quadrupedem aliquem putes interesse?*

177. Alle prove addotte fin qui per dimostrare l' immortalità dell' anima aggiungeremo quella desunta dall' universale e perenne consenso degli uomini, del quale fanno ampia testimonianza le storie e i monumenti di ogni nazione e di ogni età. Le leggi e i costumi di tutti i popoli sì antichi che moderni, tanto civili come barbari, il lutto nella morte delle persone care, le apoteosi, le evocazioni, i sacrifizj, gli elisi e il tartaro, e la stessa fantasia delle ombre dimostrano chiaramente che gli uomini hanno istintivamente e ragionevolmente quella ferma persuasione della spiritualità ed immortalità dell' anima che noi dimostrammo dedursi come legittima conseguenza dalla natura dell' anima stessa e dalla considerazione dei divini attributi.

178. Tutti questi argomenti, e massime quello dedotto dalla giustizia e provvidenza divina, dimostrano non solo che l' anima non perisce alla morte del corpo e dura come sostanza; « ma importano (come scrive Gioberti) la perpetuità della coscienza; anzi non comprovano la prima, se non in quanto è necessaria a mettere in sicuro la seconda. Se l' anima sopravvivesse al corpo spogliata di ogni pensiero, di ogni consapevolezza, di ogni memoria, della facoltà di conoscere, di godere, di soffrire, e del sentimento della sua identità personale, sarebbe come se non fosse verso di se medesima, non si distinguerebbe dalle forze elementari della materia, che dureranno pure in eterno, se Dio non le annienta ».

179. L' anima dunque dopo la morte del corpo non solo continua ad esistere, ma continua a vivere della vita sua propria, è capace di esser felice e misera, e riconosce per suoi gli stati passati, avendo il sentimento e la memoria dell' identità sua personale, com' è richiesto all' immortalità dell' anima rettamente intesa (170). — Ma qui occorre una

osservazione importante. L' argomento che meglio di ogni altro mette fuori di dubbio l' immortalità dell' anima umana è quello che si ricava dalla giustizia di Dio, il quale deve ristabilire nella vita futura l' ordine che è turbato nella presente dall' abuso della libertà e premiare il virtuoso e castigare il malvagio. Ora non potrebbe da ciò inferirsi che, virtuoso o malvagio essendo l' uomo composto com' è di anima e di corpo, non l' anima sola, ma l' umana persona intiera debba essere premiata o punita per le sue virtuose o perverse azioni? Sebbene la conclusione affermativa scenda legittimamente dalle premesse, l' umana ragione non può darla per certa, essendo innegabile la morte e la decomposizione del corpo, e troppo remota dall' umano senso la risurrezione della carne. La Religione adempie questo difetto della ragione e c' insegna che veramente l' uomo intiero composto di anima e di corpo sarà, secondo i suoi meriti o demeriti, felice o misero nella vita futura.

180. A noi piace anche il pensare (quantunque non vogliamo dar ciò come cosa certa) che l' anima umana alla morte del corpo non si separi del tutto da ogni sostanza materiale, ma ne porti seco, come dice Dante, *l' umano e il divino*, cioè le facoltà animali e le spirituali:

> L' altre potenzie tutte quasi [1] mute;
> Memoria, intelligenzia e volontade
> In atto molto più che prima acute.

Senz' ammettere per vera l' imaginazione dell' Alighieri, il quale fa che l' anima raggi la sua virtù nell' aria circo-

[1] Purgat. XXV, 87. Altri leggono *tutte quante mute*, ma pare da preferirsi la lezione soprascritta, perchè dopo pochi versi le fa tutte attive nell' ombra, nella quale l' anima . . . . *organa*

Ciascun sentire insino alla veduta.

stante, della quale si forma in certa maniera un corpo novello, che è l' ombra, in cui produce novelli organi che le rendono possibile la vita sensitiva; noi pensiamo che si possa opinare che l' anima rimanga unita a qualche sorta di materia sottilissima, forse a quelle parti del suo corpo che hanno una natura vicina alla sua e che essa muove per le prime, quando si unisce al corpo stesso, secondo S. Agostino (165). Questo corpo sottilissimo, quasi spiritualizzato, senza cessar d' esser corpo, renderebbe possibile la vita sensitiva dell' anima (la qual vita però è del tutto differente dall' attuale), finchè essa ripigli il suo corpo primitivo spiritualizzato (81), riunita al quale vivrà la vita immortale ed eterna, alla quale è naturalmente e sovrannaturalmente ordinata. — Che l' anima debba ripigliare nella risurrezione il suo corpo primitivo spiritualizzato non è invenzione nostra, ma dottrina di S. Paolo, il quale scrive: *Seminatur corpus animale, surgit corpus spiritale.*

XXXIII.

181. Esposta così brevemente la scienza dell' uomo, rimane ad investigare se gli uomini appartengano tutti ad una medesima specie e formino una sola famiglia, oppure debbano ammettersi non solo più razze umane, ma più specie. — La questione che imprendiamo a trattare, se si voglia tenere rigorosamente dentro i limiti delle scienze umane, non si può ancor dire interamente decisa, ma noi crediamo che abbondino le ragioni per risolverla nel senso dell' unità della specie e dell' unità di origine dell' umana famiglia, massime se si tenga conto dei motivi somministrati dalla rivelazione, come dee fare un filosofo cristiano.

182. Quelli che cercano argomenti per negare l' unità dell' umana famiglia, che noi affermiamo, riguardano la questione quasi esclusivamente sotto l' aspetto fisiologico. Contro costoro osserviamo primieramente che la presente questione vuolsi eziandio considerare sotto l' aspetto psicologico, filologico e storico, perchè l' uomo non è solo un corpo vivente, ma consta di anima e di corpo, e gli uomini vivono in società comunicando tra loro per mezzo della parola. In secondo luogo non è già da credere che gli argomenti dedotti dalla fisiologia siano contrarj all' unità della specie umana; lo sono alcuni soltanto in apparenza, ma non in realtà. Il progresso delle scienze ha mostrato che le differenze tra le varie razze umane tenute già da molti per essenziali non sono tali, e nessun dotto ai giorni nostri (se pur non appartenga al novero di quelli che non meritano questo titolo) crede che una razza distinta dalle altre o per la minor ampiezza dell' angolo facciale, o pel color della pelle, o per la qualità della capigliatura costituisca una specie a parte: queste differenze si possono spiegare coll' influenza dei varj climi e del genere di vita, dipendono dal morale dell' uomo e dall' abbrutimento dello stesso in certe contrade del globo; e quand' anche non si potessero spiegare pienamente, nessun diritto ci darebbero di conchiudere alla pluralità della specie umana, avendo noi molti argomenti positivi per riuscire alla conclusione opposta. — Il primo di questi argomenti ci è somministrato dalla stessa fisiologia, e si ricava dal fatto che le nozze tra le diverse razze umane sono feconde senza limite, il che non potrebbe avvenire se le razze umane fossero altrettante specie e non semplici varietà della medesima specie. Noteremo inoltre che quelli stessi che negano l' unità primitiva dell' umana famiglia, ammettono l' unificazione futura;

ma egli è manifesto che l' unificazione futura arguisce la unità primitiva, perciò possiamo ritener per vera l' una e l' altra cosa coi più dotti fisiologi e naturalisti.

183. Quest' unità apparisce più manifesta se si riguardi la questione sotto l' aspetto psicologico. Tutti ammettono che l' anima è specificamente identica in tutti gli uomini di qualunque razza e colore, giacchè tutti sono egualmente ragionevoli e liberi, tutti sono capaci di perfezionarsi successivamente, hanno le stesse inclinazioni naturali e tendono al medesimo fine. Nè vale opporre la differenza grande che corre tra i diversi popoli a questo riguardo: qui si parla della capacità naturale, che è in tutti egualmente e appartiene ai caratteri specifici, non delle facoltà attuate in maggiore o minor grado, e quindi più o meno perfette: anche tra il fanciullo e l' uomo adulto, tra l' idiota e il savio che abitano la stessa contrada del globo, e sono talvolta figli dello stesso padre, esistono delle differenze grandissime in ordine alle facoltà intellettuali e morali; ma nessuno dirà per questo che non appartengano alla medesima specie.

184. I dotti filologi dei giorni nostri si credono vicini a poter dimostrare che le lingue parlate dagli uomini sono una lingua unica rotta e spezzata in un' infinità di dialetti; per essi poi è fuori di dubbio che le scoperte della filologia comparata collimano tutte a questa conclusione. Quindi si deduce un fortissimo argomento in favore dell' unità di origine dell' umana famiglia; senza che la varietà delle lingue possa dirsi un argomento contrario alla medesima, giacchè a ciò richiederebbesi che la differenza cadesse sulle parti essenziali del linguaggio, la qual cosa i filologi dimostrano non esser vera.

185. Inoltre troviamo nelle tradizioni dei diversi popoli

un' unità, che non potrebbe spiegarsi, se l' umana famiglia non fosse stata a principio una sola. Quest' unità è ammessa da tutti i popoli, molti de' quali, non possedendo tradizioni abbastanza chiare sulla loro discendenza dallo stipite primitivo, si vantano di essere essi questo stipite; ora questo vanto suppone la credenza nell' unità: tutti adorano un Dio, credono alla vita futura e all' immortalità dell' anima; le quali cose dimostrano l' unità dell' umana famiglia. — La storia poi c' insegna che la terra venne abitata dai discendenti dei figli di Noè, che furono Sem, Cam ed Jafet, confermando così l' unità materiale del genere umano. E d' altra parte è del tutto ragionevole l' ammettere che Dio abbia creato a principio un solo stipite dell' umana progenie, essendo conforme alla divina sapienza che essa siasi servita di una sola coppia umana per la propagazione della specie, giacchè ciò era bastevole al fine che possiamo chiamare materiale e terrestre, e necessario, o certo meglio conducente, al fine ideale e morale della creazione dell' uomo.

186. Da ultimo la rivelazione toglie affatto ogni dubbio e insegna apertamente che uno solo è il genere umano e che uno solo fu il padre di tutti gli uomini. Questa verità è manifestamente insegnata nella Genesi e in mille luoghi delle sacre carte, e S. Paolo dice espressamente: « *Deus fecit ex uno omne genus humanum inhabitare super terram* ». Gli uomini adunque sono tutti fratelli, e la famiglia umana è veramente una sola. Quest' unità, che era materiale e ideale, cioè metessica, prima del peccato di origine, e senza di questo sarebbesi naturalmente esplicata e perpetuata nei due ordini, rimase solo mimetica, cioè materiale e fisica dopo la caduta del primo uomo; e il genere umano, distrutto idealmente, sarebbe anche materialmente perito e scomparso

dalla faccia della terra, se non fosse intervenuta l' opera riparatrice del Creatore, che rifece il genere umano e ristabilì l' unità metessica dell' umana famiglia. Ma il trattare un tale argomento s' appartiene più propriamente alla filosofia morale e alla teologia rivelata.

FINE.

INDICE

LOGICA

METAFISICA

METAFISICA GENERALE

METAFISICA PARTICOLARE

TEOLOGIA NATURALE

COSMOLOGIA

APPENDICE

ANTROPOLOGIA

Il programma per gli esami finali liceali di logica e metafisica, che è il programma prescritto col R. Decreto 3 ottobre 1855, è quasi alla lettera l' indice soprascritto, salvo alcune poche cose che l' autore ha creduto bene di aggiungere a complemento dell' opera, o in risposta al programma per gli esami di ammissione all' Università.

	ERRORI	CORREZIONI
Pag. 8, lin. 12,	oggetto ed ente	oggetto od ente
» 12, lin. 7,	di specie simili	d'individui simili
» » lin. 14,	delle cose ed oggetti	delle cose od oggetti
» 13, lin. 18,	delle metessi	della metessi
» 15, lin. 30,	è più corta	è più lunga
» 17, lin. 18,	dalle cose sensibili	delle cose sensibili
» 20, lin. 22,	l'altra *condizionale*,	l'altra *condizionata*,
» 21, lin. 3,	si divide,, in *esplicita* od *implicita*,	si divide in *esplicita* ed *implicita*,
» 29, lin. 5,	si converta dicendo:	si converte dicendo:
» 33, lin. 27,	diconsi *premesse* o *antecedenti*,	diconsi *premessa* o *antecedente*,
» 35, lin. 19,	della conclusione.	dalla conclusione.
» 37, lin. 21,	*Darii Ferio:*	*Darii, Ferio:*
» 42, lin. 23,	*a majori ad majus*,	*a minori ad majus*.
» 43, lin. 13,	procede diversivamente,	procede discorsivamente,
» 44, lin. 31,	dimostrasi l'effetto della causa, il ragionato della sua ragione,	dimostrasi l'effetto dalla causa, il ragionato dalla sua ragione,
» 49, lin. 9,	(*petitio principj*);	(*petitio principii*);
» 55, lin. 21,	tutte la signoreggia.	tutte le signoreggia.
» 64, lin. 13,	in quella di *processo*	in quello di *processo*
» 72, lin. 20, 21,	tra queste e il necessario.	tra questo e il necessario.
» 89, lin. 6,	alla stato della questione,	allo stato della questione,
» 90, lin. 10,	argomentare dal fatto	argomentare dal falso
» 99, lin. 27,	criterio dell' idea	criterio della verità dell' idea
» 119, lin. 28,	identità relativa.	identità relativa (V. inf. 150. Nota).
» 126, lin. 11,	la metafisica	la metafisica particolare.
» 130, lin. 5,	evidenti d'ordine;	evidenti d'ordine (V. inf. XVII.);
» 142, lin. 17,	quindi si vede *che*	quindi si vede che
» 172, lin. 27,	s' intenda d'ordinario	s' intende d'ordinario
» 185, lin. 28,	sè stesso	se stesso
» 191, lin. 26,	dicasi dal raziocinio:	dicasi del raziocinio:
» 16, lin. 20,	dei moderni	dei moderni